

مَصْنُوعَاتُ دُرِّ دِلِّی کَا عِلْمِ دِیْنِی کَا ہِمَنَّا
نَدْوۃ اِیْمَن

بُرْہَانُ

مُرَاتِبِ
سَعِیدِ اَحْمَدِ کِتَابِ اَبَادِی

مطبوعات دار المصنفین

- ۱۹۳۹ء اسلام میں حلالی حقیقت - اسلام کا اقتصادی نظام - قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ - تعلیمات اسلام اور سچی اقوام - سوشلزم کی بنیادی حقیقت -
- ۱۹۴۰ء غلامان اسلام - اخلاق و فلسفہ اخلاق - فہم قرآن - تاریخ ملت حصہ اول - نبی عربی - مسلم - صراط مستقیم (انگریزی)
- ۱۹۴۱ء قصص القرآن جلد اول - وحی الہی - جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات حصہ اول -
- ۱۹۴۲ء قصص القرآن جلد دوم - اسلام کا اقتصادی نظام (طبع دوم بڑی تقطیع مع ضروری اضافات) مسلمانوں کا عروج و زوال - تاریخ ملت حصہ دوم 'خلافت راشدہ' -
- ۱۹۴۳ء مکمل لغات القرآن مع فہرست الفاظ جلد اول - اسلام کا نظام حکومت - مزید تاریخ ملت حصہ سوم 'خلافت امیہ' -
- ۱۹۴۳ء قصص القرآن جلد سوم - لغات القرآن جلد دوم مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت (کامل)
- ۱۹۴۵ء قصص القرآن جلد چہارم - قرآن اور تصوف - اسلام کا اقتصادی نظام (طبع سوم جس میں غیر معمولی اضافے کئے گئے)
- ۱۹۴۶ء ترجمان اللہ جلد اول - خلاصہ سفرنامہ ابن بطوطہ - جمہوریہ یوگوسلاویہ اور مارشل ٹیٹو -
- ۱۹۴۷ء مسلمانوں کا نظم و نسق - مسلمانوں کا عروج و زوال (طبع دوم جس میں سیکڑوں صفحات کا اضافہ کیا گیا ہے اور متعدد ابواب بڑھائے گئے ہیں) لغات القرآن جلد سوم - حضرت شاہ کلیم اللہ دہلوی -
- ۱۹۴۸ء ترجمان اللہ جلد دوم - تاریخ ملت حصہ چہارم 'خلافت ہسپانیہ' تاریخ ملت حصہ پنجم 'خلافت عباسیہ اول' -
- ۱۹۴۹ء قرون وسطی کے مسلمانوں کی علمی خدمات (حکامے اسلام کے شاندار کارنامے) (کامل) تاریخ ملت حصہ ششم 'خلافت عباسیہ دوم' بصرہ -
- ۱۹۵۰ء تاریخ ملت حصہ ہفتم 'تاریخ مصر و مغرب' قصی 'تدوین قرآن' - اسلام کا نظام مساجد - اشاعت اسلام - یعنی دنیا میں اسلام کیونکر پھیلا -
- ۱۹۵۱ء لغات القرآن جلد چہارم - عرب اور اسلام - تاریخ ملت حصہ ہشتم 'خلافت عثمانیہ' بارج برنارڈشا -
- ۱۹۵۲ء تاریخ اسلام پر ایک طائرانہ نظر - فلسفہ کیا ہے؟ جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد اول (جس کو از سر نو مرتب اور سیکڑوں صفحوں کا اضافہ کیا گیا ہے) - کتابت حدیث -
- ۱۹۵۳ء تاریخ مشائخ چشت - قرآن اور تعمیر ستیر - مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ -

برہان

جلد ۷ | بابت ماہ محرم الحرام ۱۳۹۷ھ مطابق جنوری ۱۹۷۷ء | شماره ۱

فہرست مضامین

- | | | |
|-------------------------------------|--------------------------------------|----|
| ۱۔ نظرات | سید احمد اکبر آبادی | ۲ |
| مقالات | | |
| ۲۔ اجتہاد کا تاریخی پس منظر | جناب مولانا محمد تقی امینی صاحب | ۶ |
| اجتہاد کی حقیقت | ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ | |
| ۳۔ غزوات السموات | جناب لفٹنٹ کرنل خواجہ عبدالرشید صاحب | ۲۱ |
| ۴۔ آثار عمرین پر ایک نظر | جناب محمد اجمل اصلاحی استاذ ادب علی | ۳۳ |
| | مدرسۃ الاصلاح سرانے میراظم گڑھ | |
| ۵۔ علم منطق — ایک جائزہ | جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری | ۴۵ |
| | ایم اے ایل ایل بی | |
| ۶۔ مسئلہ خیر و شر | سید محمد فاروق بخاری | ۵۳ |
| از افادات علامہ محمد انور شاہ محدثؒ | گورنمنٹ ڈگری کالج سوپور کشمیر | |

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نظرات

افسوس ہے بہت دنوں سے جس کا کھٹکا لگا ہوا تھا آخر وہ دن بھی آگیا، یعنی مولانا عبد الماجد صاحب دریا بادی نے کم و بیش ۸۵ برس کی عمر میں ایک طویل علالت کے بعد ۱۷ جنوری ۱۹۷۷ء کو اپنے وطن دریا بادی میں وفات پائی انا اللہ وانا الیہ راجعون مولانا اپنی خصوصیات اور کمالات و اوصاف کے باعث ایک خاص اور نمایاں شخصیت کے مالک تھے، برصغیر ہند و پاک کے علمی اور ادبی اور اسلامی حلقے اُن کو اپنا بزرگ مانتے اور اس لئے ان کا بڑا ادب و احترام کرتے تھے۔ مولانا کی اصل تعلیم انگریزی کی تھی، فلسفہ اور نفسیات اُن کے خاص مضمون تھے۔ لکھنؤ سے بی، اے کیا تھا۔ اس کے بعد کچھ دنوں علی گڑھ میں بھی رہے، لیکن ایم، اے نہ کر سکے، یہ وہ زمانہ تھا جب کہ بی اے کی قدر آج کل کے پی ایچ ڈی سے بھی زیادہ ہوتی تھی اور وہ درحقیقت ان سے زیادہ قابل اور لائق بھی ہوتا۔ مولانا نے باقاعدہ کبھی اور کبھی ملازمت نہیں کی، تعلیم سے فراغت کے بعد کچھ دنوں دارالترجمہ حیدر آباد دکن سے منسلک رہے اور منطق و فلسفہ کی بعض کتابوں کو انگریزی سے اردو میں منتقل کیا، مگر وہاں جی نہ لگا اور وطن چلے آئے یہاں آکر ایسے جمے کہ بڑے بڑے انقلابات آئے، زمین اور آسمان زیر و زبر ہو گئے، مگر مولانا اپنے قصبائی کیخ عافیت سے نہ نکلے اور ساری عمر وہیں گزار دی۔

مولانا کی تصنیفی زندگی کا آغاز ایک فلسفی اور اردو شعروادب کے ایک نقاد کی حیثیت سے ہوا، مطالعہ کے دھنی اور رسیا، نظریں وسعت اور ذہانت و فطانت خداداد، اس زمانہ کے باکمال اربابِ قلم کی معیت و صحبت، پھر سب سے بڑی بات یہ کہ انشا و تحریر کا ایک منفرد اسلوب، ان سب چیزوں نے مل جل کر عنفوانِ شباب میں ہی اردو زبان کا ایک ممتاز ادیب اور مصنف بنا دیا، (مولانا نے تذکرہٴ رسوخ، شعروادب، تاریخ و فلسفہ اور اجتماعی مسائل، ان سب پر بہت کچھ لکھا اور اچھے سے اچھا لکھا لیکن آپ کا سب سے بڑا کارنامہ جو بقائے دوام کا ضامن ہے وہ انگریزی اور اردو میں ترجمہ و تفسیر کلام مجید ہے، ابھی عمر کی درمیانی منزل میں ہی تھے کہ آپ کو اپنے پیرومرشد حضرت مولانا محمد اشرف علی صاحب تھانویؒ کے فیضِ صحبت و اثر سے قرآن مجید کے ساتھ ایسا شغف و انسہاک پیدا ہوا کہ زندگی اس کی خدمت کے لئے وقف کر دی، اگرچہ وہ دوسرے کام بھی کرتے رہے لیکن ان کی حیثیت ضمنی تھی۔ ترجمہ و تفسیر کے سلسلہ میں مولانا نے مسلسل ساہا سال جو محنت شاقہ برداشت کی ہے اور جس ذوق و شوق اور انسہاک سے یہ عظیم الشان خدمت انجام دی ہے اُس کا اندازہ کتاب دیکھنے سے ہی ہو سکتا ہے، اس ذیل میں مولانا نے عربی اور اردو زبان کی تفاسیر، اور عربی و قرآنی لغات کا مطالعہ تو محنت اور وسعت سے کیا ہی تھا، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ چونکہ قرآن مجید میں اہل کتاب اور اُن کی کتابوں کا تذکرہ کثرت سے ہے، پھر اہم قدیمہ کے حالات و رسوخ بھی جگہ جگہ بیان کئے گئے ہیں اس بنا پر مولانا نے کتب قدیمہ یعنی OLD TESTAMENT اور NEW TESTAMENT کے پرانے اور نئے ایڈیشن اور اہم سابقہ کی تاریخ پر نہایت مستند اور محققانہ کتابوں کا وہ عظیم ذخیرہ بڑی محنت اور دل کی لگن کے ساتھ کہاں کہاں سے فراہم کیا، اس سلسلہ میں عبرانی زبان

بھی سیکھی، پھر قرآن مجید سے متعلق جو کچھ یورپ میں لکھا گیا تھا اس کی کتابیں بھی برابر بہم پہنچاتے اور بڑے غور و خوض سے ان کا مطالعہ کرتے رہتے تھے۔ علاوہ ازیں فلسفہ اور سائنس کے نئے نئے نظریات و افکار سے بھی واقف رہتے تھے، ان سب چیزوں سے انھوں نے اپنی تفسیر میں کام لیا اور یہی چیز مولانا کی تفسیر کی وہ انفرادی خصوصیت بن گئی جس میں کوئی ان کا سہیم و شریک نہیں ہے، تفسیر ماجدی کے بعد جن حضرات نے قرآن مجید کی تفسیر یا اس کی تفسیم کے سلسلہ میں ان موضوعات پر لکھا ہے اُس میں انھوں نے درحقیقت مولانا کی ہی خوشہ چینی کی ہے، مولانا کے خامہ زرنگار سے جو مضمون نکل گیا سدا بہار ہو گیا، لیکن علمی، تحقیقی اور ادبی حیثیت سے تفسیر ماجدی مولانا کا وہ عظیم الشان کارنامہ ہے جس کی آب و تاب وقت کے گزرنے کے ساتھ اور بڑھے گی اور آئندہ نسلیں شکرگزاری کے ساتھ انھیں یاد کریں گی۔

مولانا کا سانحہ وفات علم و ادب کی دنیا کا عظیم حادثہ ہے لیکن مولانا کو ندوۃ المصنفین اور خاص طور پر برہان کے ساتھ جو قلبی لگاؤ اور ندوۃ المصنفین کے ناظم اور برہان کے ایڈیٹر کے ساتھ جو غیر معمولی شفقت بزرگانہ تعلق تھا اُس کی وجہ سے یہ حادثہ خود اپنا ذاتی حادثہ بھی ہے جس کے اثرات بہت ذیل تک محو نہ ہوں گے، مولانا علم و عمل، حق گوئی و صاف بیانی، اخلاق و شمائل اور عادات و خصائل کے اعتبار سے سلف صالحین کا نمونہ تھے، اُن کی وفات ایک دور کا خاتمہ اور مسلمانوں کی تاریخ عصر حاضر کے ایک باب کی انتہا ہے،

رحمۃ اللہ رحمتاً واسعاً۔

دسمبر کا برہان چھپ چھپا کے پریس میں رکھا ہوا تھا کہ اچانک ایک حادثہ پیش آگیا اور برہان پریس سے باہر نہیں آسکا اور اس وقت جبکہ یہ سطور لکھی جا رہی ہیں یہی صورت حال قائم ہے، جنوری کا برہان آپ کی خدمت میں پہنچ رہا ہے، دسمبر کا برہان بھی انشاء اللہ جلد ہی روانہ کیا جاسکے گا، طبیعت کے انقباض کے باعث اس رتبہ سفر نامہ پاکستان نہیں لکھا جاسکا۔ دسمبر کے پرچہ میں یہ قسط موجود ہے وہ شائع ہو جائے تو پھر یہ سلسلہ شروع ہو جائے گا۔

رودادِ چین

ندوة العلماء کے ۸۵ سالہ جشنِ تعلیمی کی مفصل روداد
مرتبہ: مولانا محمد الحسن ندوی

ایک دستاویز — ایک کہانی — ایک پیغام
ندوة العلماء کے پچاسی سالہ جشنِ تعلیمی (منعقدہ نومبر ۱۹۷۵ء) کی تفصیلی رپورٹ جس کا آپ کو شدت سے انتظار تھا، منظرِ عام پر آگئی ہے۔

حضرت مولانا سید ابوالحسن علی مدنی
کے ایمار پر یہ روداد مرتب کی گئی ہے جس میں اجلاس کے مناظر کی اس طرح تصویر کشی کی ہے کہ معلوم ہوتا ہے پڑھنے والا خود اجلاس میں شریک ہے۔
پوری کتاب دارالعلوم کی خوبصورت عمارتوں کی تصاویر نیز دورانِ اجلاس نمازِ جمعہ کے دلفریب منظر سے بھی مزین ہے۔

خوبصورت رنگین ڈسٹ کور۔ قیمت پندرہ روپے
لئے کا پتہ: مکتبہ دارالعلوم ندوۃ العلماء۔ پوسٹ بکس ۹۳ لکھنؤ

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

اجتہاد کی حقیقت

(۳)

جناب مولانا محمد تقی امینی صاحب ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

اجتہاد کو زیادہ محفوظ شکل دینے کے لئے صحابہ کرام نے اجتماعی
انفرادی و اجتماعی اجتہاد | اجتہاد کا بھی نظم قائم کیا تھا جس کا نام بعد میں "اجماع" تجویز کیا
اس کے لئے قانونی ماہرین کی ایک مجلس قائم تھی اور ارکان میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ،
حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمنؓ بن عوف، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابی بن کعب، حضرت
زید بن ثابت وغیرہ اکابر اصحاب شامل تھے یہ

ان ابابکرؓ الصدیق کان اذا نزل بیہ
امر یرید فیہ مشاورة اهل الراى
واهل الفقه دعا رجالا من المهاجرين
والانصار دعا عمر و عثمان و علیا و عبدالرحمن
ابوبکرؓ کو جب کوئی معاملہ پیش آتا جس میں اہل رائے
واہل فقہ کے مشورہ کی ضرورت ہوتی تو وہ مہاجرین
والنصار کے کچھ لوگوں کو بلاتے مثلاً حضرت عمرؓ،
حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمنؓ

بن عوف و معاذ بن جبل و ابی بن کعب بن عوف، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابی
و مزید بن ثابتؓ بن کعب، حضرت زید بن ثابتؓ۔

نو پیدائندہ مسائل جن میں مشورہ و اجتہاد کی ضرورت ہوتی تھی ان کا ”صوائف الامر“
نام رکھا گیا تھا۔

کان اذا جاء الشی من القضاء لیس کوئی ایسے فیصلہ کی بات جس کا ذکر کتاب و
فی الکتاب ولا فی السنۃ سمی صوائف سنت میں نہ ہو اس کا ”صوائف الامر“ نام رکھا
الامرؓ جاتا تھا۔

”صوائف“ اس زمین کو کہتے ہیں جس کو بادشاہ صرف خاص کے لئے مخصوص کر لیتا تھا
یہ مسائل چونکہ خلافت کی قائم کردہ مجلس سے متعلق ہوتے تھے عام لوگوں کو دخل دینے
کا اختیار نہ تھا اس بنا پر گویا خلافت کے لئے مخصوص تھے۔

انفرادی و اجتماعی اجتہاد کی جو بھی شکل ہوتی رسول اللہؐ کے اجتہاد کی مذکورہ
تین شکلوں سے خارج نہ ہوتی تھی جیسا کہ درج ذیل مثالوں سے ظاہر ہے۔

(۱) اجتہاد توضیحی کی مثال جس میں متعلقہ آیت حدیث کے معنی و
اجتہاد توضیحی کی مثال مفہوم متعین کر کے مسئلہ حل کیا گیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اجتماعی زندگی میں صحابہ کرام کو غالباً سب
اہم مسئلہ زمین کی تقسیم و تقسیم کا پیش آیا چنانچہ عراق و شام فتح ہونے کے بعد زمین کی تقسیم و تقسیم
کے بارے میں اختلاف ہوا۔ صحابہ کرام کے ایک گروہ کی رائے تھی کہ زمین فوجیوں میں تقسیم
کر دی جائے۔ اس میں حضرت عبدالرحمن بن عوف و حضرت بلالؓ وغیرہ شامل تھے۔ اور

۱۔ طبقات ابن سعد، قسم ثانی جز ثانی باب اہل العلم و الفتوی من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔
۲۔ ابن قیم۔ اعلام الموقعین ج ۱۔ النوع الثالث من الراي المحمود۔

دوسرے گروہ کی رائے تھی کہ زمین اصل باشندوں کے پاس رہنے دی جائے۔ اس میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ وغیرہ تھے۔

پہلے گروہ نے اس آیت سے استدلال کیا تھا :

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ
خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ
أَمْنْتُمْ بِاللَّهِ ۖ

اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل
ہو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسولؐ کے
لئے اور قرابت داروں کے لئے اور یتیموں،
مسکینوں، مسافروں کے لئے اگر تم اللہ پر ایمان
رکھتے ہو۔

انداز استدلال یہ تھا کہ آیت میں مال غنیمت (جو فتح کرنے کے بعد دشمن سے حاصل ہو)
کے خمس (پانچواں حصہ) کا حکم و مصرف بیان کیا گیا ہے اور بقیہ چار حصے فوجیوں کے لئے چھوڑ
دئے گئے ہیں جس کی تائید رسول اللہؐ کے فعل سے ہوتی ہے کہ آپؐ نے خیبر کی زمین تقسیم کر دی
تھی۔ بنو قریظہ اور بنو نضیر کی زمین بھی آپؐ نے فوجیوں میں تقسیم کر دی تھی۔

دوسرے گروہ کا جواب یہ تھا کہ آیت میں صرف خمس کا حکم و مصرف بیان کیا گیا ہے
اور بقیہ حصوں سے خاموشی اختیار کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خلافت مفاد عامہ کے
پیش نظر چاہئے تو فوجیوں میں تقسیم کر دے جیسا کہ رسول اللہؐ نے مذکورہ زمین تقسیم کر دی
تھی اور چاہئے تو اصل باشندوں کے پاس رہنے دے جیسا کہ رسول اللہؐ نے خیبر کا ایک
حصہ ان کے پاس رہنے دیا تھا اور وادی القریٰ و مکہ کی پوری زمین اصل باشندوں کے
پاس رہنے دی تھی۔

اس پہلی مٹینگ میں دونوں گروہ ایک ہی آیت سے استدلال کرتے اور اپنے موقف

کی تائید میں رسول اللہ کا طرز عمل پیش کرتے تھے۔ اس بنا پر دونوں اپنے اپنے موقف پر جے رہے اور کوئی فیصلہ نہ ہوسکا، بالآخر مجبور ہو کر حضرت عمرؓ نے سینگ ملٹوی کر دی تاکہ لوگوں کو قرآنی آیات میں مزید غور و خوض کا موقع ملے۔ پھر حضرت عمرؓ نے صورت حال کی نزاکت دیکھتے ہوئے جلد ہی دوسری سینگ طلب کی اس میں انصار کے دشمن اور معزز آدمیوں کو بھی بلایا۔ حمد و ثنا کے بعد کارروائی اس طرح شروع کی :

”میں نے آپ حضرات کو اس لئے تکلیف دی ہے کہ جس بار امانت کو آپ لوگوں نے میرے سر پر رکھا ہے اس میں میرے شریک بنیں اس وقت میری حیثیت خلیفہ کی نہیں بلکہ آپ میں سے ایک فرد کی ہے۔ ہر شخص کو اپنی رائے پیش کرنے کا پورا اختیار ہے اس معاملہ میں پہلی سینگ ہو چکی ہے کچھ لوگوں نے میری مخالفت کی ہے اور کچھ نے موافقت کی ہے۔ میں یہ ہرگز نہیں چاہتا کہ آپ لوگ میری مرضی کا اتباع کریں اور حق بات کو چھوڑ دیں۔ میں تو حق بات کی طرف آپ لوگوں کی توجہ مبذول کرنا چاہتا ہوں جس طرح میرے پاس اللہ کی کتاب ہے ویسے ہی آپ کے پاس ہے جو ناطق بالحق ہے اس کو سامنے رکھ کر مجھے جواب دیجئے جو کچھ اس میں موجود ہے اس پر عمل کرنا ہم سب کا فرض ہے۔“

اس موقع پر حضرت عمرؓ نے مذکورہ آیت کی وضاحت اور اپنے موقف کی تائید کے لئے ”آیات فے“ سے استدلال کیا تھا اور انداز استدلال یہ تھا کہ دشمن سے حاصل کئے ہوئے مال میں صرف فوجیوں کا حق نہیں مذکور ہے بلکہ ان میں موجودہ و آئندہ سب لوگوں کو شریک کیا گیا اور مقصد یہ بیان کیا گیا ہے کہ مال و دولت ایک ہی طبقہ میں سمٹ کر نہ رہ جائے۔ آیات فے میں موجودہ اور آئندہ جن لوگوں کا ذکر ہے وہ یہ ہیں :

- (۱) اللہ و رسول، اقربا، یتیم، مسکین اور مسافر۔
 (۲) مفلس مہاجر جو دین کی خاطر ہجرت کر کے آئے ہیں۔
 (۳) مدینہ کے باشندے جو پہلے سے ایمان لاکر یہاں مقیم ہیں۔
 (۴) بعد کے تمام مسلمان۔

سورۂ حشرؑ کی آیات ۴ میں فوجیوں اور غیر فوجیوں کی تخصیص نہیں ہے بلکہ ان میں موجودہ اور آنند سب لوگوں کا حصہ و حق بیان کیا گیا ہے جس کی روشنی میں مذکورہ آیت غلیظ کی تشریح و توضیح ہوئی اور لوگوں کو اس کا موقع و محل متعین کرنے میں سہولت ہوئی چنانچہ اس استدلال سے موافق و مخالف سب نے اتفاق کیا اور یہ طے پایا کہ خلافت کے زیر انتظام اصل باشندوں کے پاس زمین رہنے دی جائے فوجیوں کے درمیان تقسیم نہ ہو۔
 فقالوا جميعا الراي رأيك فنعم ما قلت لوگوں نے کہا کہ آپ ہی (حضرت عمرؓ) کی رائے
 وما رأيك اس معاملہ میں درست ہے جو آپ کہہ رہے
 اور دیکھ رہے ہیں وہی درست ہے۔

یہاں صرف اسی حصہ سے بحث کی گئی ہے جس کا تعلق اجتہادِ توضیحی سے ہے۔ یٹنگ کی پوری کارروائی کے لئے راقم کی کتاب "اسلام کا زرعی نظام" اور "احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت" ملاحظہ ہو۔

(۲) اجتہاد استنباطی کی مثال۔ جس میں غور و فکر کر کے "علت"

اجتہاد استنباطی کی مثال | نکالی گئی اور اس کو بنیاد بنا کر مسئلہ حل کیا گیا۔

رسول اللہؐ کے بعد حضرت ابو بکرؓ کو خلافت کا نظم و نسق برقرار رکھنے میں غالباً سب سے

۱۔ حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو۔ ابو عبیدہ۔ کتاب الاسوال ص ۵۹، ۵۸۔ ابو یوسف، کتاب الخراج باب ما عمل بہ فی السواد یحییٰ بن آدم قرشی۔ کتاب الخراج جز ثانی ص ۴۲۔ جصاص، احکام القرآن ج ۳ سورہ حشر ص ۳۳۔

اہم مسئلہ مانعین زکوٰۃ کا پیش آیا۔ مدینہ کے قرب و جوار میں بسنے والے مختلف قبیلوں (علیس، ذبیان، بنو کنانہ، غطفان اور بنو فزارہ) نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تھا بعض نے حرص و بخل کی بنا پر انکار کیا تھا جیسا کہ ان کا یہ قول منقول ہے :

واللہ ما کفرنا بعد ایماننا ولکن
شحنّا علی اموالنا
اللہ کی قسم ہم ایمان کے بعد کافر نہیں ہوئے
لیکن ہم نے اپنے مالوں پر حرص و بخل کیا ہے۔

اور بعض نے مرکز کو زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تھا جیسا کہ انہوں نے کہا تھا۔

نقیم الصلوٰۃ و شرائع الاسلام الا انا
لا نودی الزکوٰۃ الی ابی بکرؓ
ہم نماز اور دیگر شرائع اسلام ادا کریں گے
لیکن زکوٰۃ ابو بکر کو نہ دیں گے۔

خلافت کے لئے یہ دونوں صورتیں ناقابل برداشت تھیں۔ پہلی صورت میں اجتماعی طور پر اہم ترین فریضہ سے دست برداری کا اعلان تھا اور دوسری صورت میں لامر کریت بنیاد کو قوت پہنچانے والی تھی۔ اس بنا پر حضرت ابو بکرؓ نے ان لوگوں کے خلاف جہاد کا ارادہ کیا لیکن چونکہ یہ لوگ مسلمان تھے اور مسلمانوں کے خلاف جنگ کی اجازت نہ تھی اس لئے حضرت عمرؓ نے ابو بکرؓ پر نیکر کرتے ہوئے فرمایا :

کیف تقاتل الناس وقد امرت ان اقاتل
الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فین قال
لا الہ الا اللہ عصم منی مالہ و نفسہ الا
بحقہ و حساباً علی اللہ
آپ ان لوگوں سے کیسے قتال کریں گے جبکہ حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے لا الہ الا اللہ کہنے تک قتال کریں جس نے لا الہ الا اللہ کہہ لیا اس نے اپنی جان و مال کی حفاظت کر لی اس

۱۔ الماوری، الاحکام السلطانیہ، الباب الخامس فی ولایتہ علی حروب المصالح ص ۴۷۔

۲۔ ابن حزم، الملل والنحل ج ۱ ص ۶۶۔

۳۔ بخاری و مسلم و مشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ

کا حساب اللہ کے ذمہ ہے ہاں اگر اس کلمہ کا کوئی حق ہو تو اور بات ہے۔

ارادۂ جہاد میں حضرت ابو بکرؓ کا استدلال قرآن حکیم کی اس آیت اور رسول اللہؐ کے طرز عمل سے تھا۔

فان تابوا و اقاموا الصلوة و اتوا الزکوۃ فخلو سبیلہم
اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو۔

آیت میں باعتبار فرضیت نماز و زکوۃ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور دونوں ہی کے پائے جانے کی صورت میں فخلو سبیلہم (ان سے تعرض نہ کرو) کا حکم ہے اگر دونوں میں ایک (کوئی بھی) نہ پائی جائے تو پھر یہ حکم نہ باقی رہے گا۔

رسول اللہؐ کے پاس قبیلہ بنو ثقیف کا ایک وفد طائف سے حاضر ہوا۔ اس نے اسلام قبول کرنے کے لئے اپنی کچھ شرطیں پیش کی تھیں تو آپؐ نے فرمایا:

انہ لا خیر فی دین لیس فیہ سکوۃ
ایسے دین میں خیر نہیں ہے جس میں نماز نہ ہو۔

مذکورہ آیت حدیث (طرز عمل) کی بنا پر ابو بکرؓ نے زکوۃ کو نماز پر قیاس کر کے

فرمایا تھا:

واللہ لا قاتلن من فرق بین الصلوة
والزکوۃ فان الزکوۃ حق المال
اللہ کی قسم اس شخص سے ضرور جہاد کروں گا جس نے نماز اور زکوۃ کے درمیان تفریق کی کیونکہ زکوۃ مال کا حق ہے۔

ابو بکرؓ نے یہ بھی فرمایا تھا:

اس آیت لو سألوا ترک الصلوة اس آیت
لو سألوا ترک الصیام اس آیت لو سألوا
ترک الحج فاذا لا یتبعی عروۃ من عی
الاسلام الا اخلت۔
اچھا یہ بتاؤ کہ اگر لوگ ترک نماز ترک روزہ
اور ترک حج کا مطالبہ کرنے لگیں (جیسا کہ
انہوں نے ترک زکوٰۃ کا مطالبہ کیا ہے) تو
اس وقت تو اسلام کا کوئی حلقہ بھی اپنی جگہ

نہ باقی رہے گا۔

ترک صلوٰۃ کے مطالبہ پر وجوب قتال کی علت اسلام کے ایک اہم رکن سے اجتماع
دست برداری کا مطالبہ ہے، یہ علت جس طرح ترک صلوٰۃ میں پائی جاتی ہے ترک
زکوٰۃ، روزہ اور حج میں بھی پائی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں ترک صلوٰۃ پر جو حکم ہوگا
ترک زکوٰۃ وغیرہ پر بھی وہی حکم ہوگا۔

حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عمرؓ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا:

هذا بحقہ
یہ جہاد اسی "لا الہ الا اللہ" کے حق کی وجہ

سے ہے۔

یعنی تمہارے استدلال میں "لا بحقہ" ————— کا لفظ موجود ہے جس سے میرے
موقف کی تائید ہوتی ہے، یہ وہی حق ہے جس کی پائمالی کی وجہ سے ان لوگوں سے جہاد
کرنا چاہتا ہوں۔

ابتداء میں یہ دقیقہ رسی حضرت عمرؓ کے سمجھ میں نہ آسکی لیکن گفتگو اور وضاحت کے
بعد ان کے سمجھ میں آگئی چنانچہ انہوں نے فرمایا:

فواللہ ما ہوا لاس آیت ان اللہ
شرح صدری ابی بکر للقتال فعرفت
خدا کی قسم اب میں سمجھ گیا کہ اللہ نے ابو بکرؓ کا
سینہ قتال کے لئے کھول دیا میں نے پہچان

انہ الحق

لیا کہ وہی حق ہے۔

(۳) اجتہاد اصطلاحی کی مثال۔ جس میں روح شریعت اور
اجتہاد اصطلاحی کی مثال بندوں کی مصلحت کو بنیاد بنا کر فیصلہ کیا گیا۔

مدینہ کے قریب ایک چراگاہ تھی جس پر اہل مدینہ کی ملکیت تھی۔ حضرت عمرؓ نے
مصلحت عامہ کے پیش نظر اس کو بلا معاوضہ سرکاری تحویل میں لے لیا جبکہ اسلام قبول کرنے
کے بعد عام قانون کے مطابق دست اندازی کی اجازت نہ ہونی چاہئے۔
اس واقعہ کے بعد ایک بدوی نے آکر عرض کیا :

یا امیر المؤمنین بلا دنا قاتلنا علیہما اے امیر المؤمنین ہم نے اس کے لئے جاہلیت
فی الجاہلیۃ واسلمنا علیہما فی الاسلام میں جنگیں لڑی ہیں اور اسی پر اسلام لائے ہیں
تحمی علینا یہ آپ ہمارے اوپر اس کی نگرانی کرتے ہیں۔

واقعتی کی روایت میں ہے کہ جب وہ بدوی زیادہ اصرار کرنے لگا تو حضرت عمرؓ
نے روح شریعت اور بندوں کی مصلحت کی طرف اس طرح توجہ دلائی۔

المال مال اللہ والعباد عباد اللہ ما انا مال اللہ کا مال ہے اور بندے اللہ کے بندے
بفاعل یہ ہیں میں ایسا نہ کروں گا۔

ابن حجر عسقلانی نے اس کو بنجر زمین قرار دیا ہے جس پر کسی کی ملکیت نہ تھی لیکن حقیقت
وہ ایسی چراگاہ تھی جس سے اہل مدینہ اور قرب وجوار کے لوگ فائدہ اٹھاتے تھے اور اس

سے بخاری و مسلم و مشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ الفصل الثالث۔

سے بخاری ج ۱ باب اذا اسلم قوم فی دار الحرب النخ ص ۴۳۔

سے فتح الباری ج ۲ باب اذا اسلم فی دار الحرب النخ ص ۱۲۳۔

سے حوالہ بالا۔

پراہل مدینہ کی ملکیت مسلم تھی جیسا کہ بدوی کے مذکورہ مطالبہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ نیز حضرت عمرؓ نے اس چراگاہ کی نگرانی کے لئے "ہنی" (ایک شخص کا نام) کو عامل مقرر کیا تھا اور اس کو جو ہدایات تھیں ان سے بھی ملکیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

اجتہاد کی مذکورہ تینوں شکایں ایسی ہیں جن میں عقل و رائے کو دخل بنانا اور پھر ان کی وجہ سے اختلاف ہونا ناگزیر ہے چنانچہ صحابہ کرام کے اجتہادات میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔

(۱) اجتہاد توضیحی میں اختلاف کی مثال۔

اجتہاد توضیحی میں اختلاف کی مثال

حاملہ عورت کے شوہر کا اگر انتقال ہو جائے تو حضرت عبداللہ بن مسعود کے نزدیک اس کی عدت وضع حمل ہے اور حضرت علیؓ کے نزدیک وضع حمل اور عدت وفات (چار ماہ دس دن) میں جو زمانہ زیادہ طویل ہو وہی عدت قرار پائے گا۔ قرآن حکیم میں حاملہ کی عدت وضع حمل ہے جس میں وہ عورت بھی شامل ہے جس کے شوہر کا انتقال ہو جائے۔

واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن ۲
اور حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے حمل وضع کریں۔

اور وفات کی عدت چار ماہ دس دن ہے خواہ عورت حاملہ ہو یا نہ ہو۔

والذین یتوفون منکم ویذیون انہا و اجا ۳
یتزلجن بالنفسھن اسبعۃ اشھر وعشر ۴
تم میں سے جن کا انتقال ہو جائے اور اپنی عورتیں چھوڑ جائیں تو وہ اپنے کو چار ماہ دس دن انتظار میں رکھیں۔

۲ ملاحظہ ہو بخاری ج ۱ باب اذا اسلم قوم النحر ص ۳۰ و حاشیہ فقہ عمر کتاب الجہاد ص ۵۰ و مستوی

شرح مؤطا باب النحی ۵ الطلاق ع ۱ ۳ البقرہ ع ۳

دونوں آیتوں کا مفہوم متعین کرنے میں اختلاف ہوا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود نے پہلی آیت کو عام رکھتے ہوئے حاملہ کی عدت وضع حل مقرر کی اور دوسری آیت کو بیوہ غیر حاملہ میں محدود رکھا جبکہ حضرت علیؓ نے دونوں آیتوں کو عام رکھتے ہوئے بیوہ حاملہ عورت کی عدت وضع حل مقرر کی بشرطیکہ وہ چار ماہ دس دن سے کم نہ ہو۔ اور اگر وضع حل کم مدت میں ہو جائے تو پھر اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے۔

(۲) اجتہاد استنباطی میں اختلاف کی مثال۔

اجتہاد استنباطی میں اختلاف کی مثال | حضرت ابو بکرؓ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عبداللہ بن زبیر وغیرہ دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو وراثت نہیں دلاتے تھے۔ ان حضرات نے دادا کو باپ پر قیاس کیا اور باپ کی موجودگی میں چونکہ بھائیوں کو وراثت نہیں ملتی اس لئے دادا کی موجودگی میں بھی ان کو وراثت نہ ملے گی لیکن حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود وغیرہ کے نزدیک دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو وراثت ملے گی کیونکہ دادا بہت سی باتوں میں باپ جیسا نہیں ہے تو بھائیوں کو محروم کرنے میں بھی باپ جیسا نہ ہو گا۔

(۳) اجتہاد استصلاحی میں اختلاف کی مثال۔

اجتہاد استصلاحی میں اختلاف کی مثال | ایک مطلقہ عورت جس نے اپنی عدت ہی میں نکاح کر لیا تھا حضرت عمرؓ نے اس کے موجودہ شوہر کو چند کوڑوں کی سزا دے کر دونوں میں علیحدگی کوادی اور فرمایا کہ جو عورت عدت گزرنے سے پہلے نکاح کر لے اور اسی حالت میں اس سے مقاربت کر لی جائے تو اس شوہر پر وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہے لیکن حضرت علیؓ کے نزدیک پہلے شوہر کی عدت گزرنے کے بعد یہ شخص اس سے نکاح

کر سکتا ہے۔ حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ مسلمان عامہ کی بنا پر تھا جبکہ حضرت علیؓ کا فیصلہ اصول عامہ کی بنا پر تھا۔ حالات کے لحاظ سے روح شریعت میں دونوں کی گنجائش ہے۔

صحابہ کے اجتہادات میں اختلاف کا بڑا فائدہ یہ ہوا کہ قانون کی اجتہاد میں اختلاف کا فائدہ دنیا میں وسعت ہوئی اور لوگوں کو عمل درآمد میں سہولت ہوئی جیسا کہ ”اختلاف امتی، راجحہ“ (میری امت کا اختلاف رحمت ہے) کی تفسیر یہ منقول ہے۔

توسعت علیہم وعلیٰ اتباعہم فی وقائع
الاحوال المتعلقة بفروع الشریعۃؐ
تاکہ احوال کے واقعات میں جو شریعت
کے فروع سے متعلق ہیں لوگوں کے لئے
وسعت ہو۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے منقول ہے :
ما احب ان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یختلفون لاند لو کان قولا
واحد اکان الناس فی ضیق وانھم
اثمة یقتدی بہم فلو اخذ رجل بقول
احدھم لکان سنتہ
میں اس بات کو پسند نہیں کرتا ہوں کہ رسول اللہ
کے اصحاب اختلاف نہ کرتے کیونکہ اگر ایک
قول ہوتا تو لوگ تنگی میں مبتلا ہو جاتے۔ رسول اللہ
کے اصحاب مقتدی ہیں جن کی پیروی کی جاتی ہے
اگر کوئی ان میں سے کسی کے بھی قول کو لے لے گا
تو وہ سنت پر عامل ہوگا۔

۱۔ تعلیل الاحکام النوع الرابع

۲۔ شعرائی، کتاب المیزان ج ۱ فصل فان قلت الخ

۳۔ شالین۔ الاعتصام ج ۳ ص ۱۱

اس اختلاف کے باوجود صحابہ کے زمانہ میں اجتہاد کا دائرہ اس دور میں اجتہاد محدود تھا | اس ایک حد تک محدود رہا جس قدر ضرورت پیش آتی رہی اسی میں یہ حضرات اجتہاد کرتے رہے۔ نظری مسائل اور بعد میں پیش آنے والے واقعات کی طرف ان کو توجہ کرنے کی فرصت نہ تھی۔ گونا گوں مصلحتوں کے لحاظ سے اسلامی ضرورتیں اس قدر وسیع ہو گئی تھیں کہ ان پر قابو پالینا ہی اہم کارنامہ تھا۔ مشہور ترین صحابہ جو اجتہاد میں زیادہ ماہر تھے یہ ہیں :

حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت زیدؓ بن ثابت رضی اللہ عنہم

ان حضرات میں بعض وہ تھے جو اجتہاد سے زیادہ کام لیتے اجتہاد سے کام لینے میں تفاوت | تھے مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ۔ بعض وہ تھے جن کے اجتہاد کا دائرہ زیادہ وسیع نہ تھا مثلاً حضرت ابوبکرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت زیدؓ بن ثابت وغیرہ۔

اجتہاد میں اس کمی بیشی کی عموماً دو وجہیں تھیں :

- (۱) ذوق اجتہاد میں تفاوت۔ کسی کو یہ ذوق زیادہ عطا ہوا تھا اور کسی کو کم۔
- (۲) اجتہاد کے مواقع میں تفاوت۔ کسی کو اجتہادی مسائل سے زیادہ سابقہ پڑا تھا اور کسی کو کم۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ کو چونکہ اجتہادی ذوق کے ساتھ اجتہادی مسائل زیادہ پیش آئے تھے اس بنا پر ان لوگوں کی اجتہاد میں جس قدر شہرت ہوئی دوسرے لوگوں کی اس قدر شہرت نہ ہو سکی۔

صحابہ کرام نے پیش آمدہ مسائل میں جو اجتہادات کوئی اجتہاد مذکورہ تین شکلوں سے خارج نہ تھا | کئے ان کی فہرست کافی لمبی ہے۔ بحیثیت مجموعی ان میں غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی کا کوئی اجتہاد بھی مذکورہ تین شکلوں کے وسیع دائرہ سے خارج نہ تھا۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ کسی نے ایک اور کسی نے دوسری شکل سے زیادہ کام لیا۔ مثلاً حضرت عمرؓ نے ملکی انتظامات میں اجتہاد اصطلاح اور قانونی معاملات میں اجتہاد استنباط سے زیادہ کام لیا۔ حضرت علیؓ کے یہاں اجتہاد استنباط اور اجتہاد اصطلاح دونوں کا زیادہ استعمال پایا جاتا ہے۔ اجتہاد توسیعی کی مثالیں بھی حضرت عمرؓ کے یہاں زیادہ ملتی ہیں۔ ”اولیات“ عمرؓ کے نام سے جس قدر ان کے اجتہادات پائے جاتے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر کا تعلق اجتہاد توسیعی سے ہے۔

اجتہاد کی کوئی بھی شکل ہو اس میں رائے سے کام
اجتہاد میں رائے سے کام لینے کے تین اصول | لینا ناگزیر ہے۔ صحابہ کرام نے بھی رائے سے کام لیا لیکن ان کے اجتہادات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رائے کا استعمال آزادانہ نہ تھا بلکہ کسی اصول پر مبنی تھا مثلاً

(۱) وہ قرآن و حدیث سے استدلال کی گئی ہو جیسا کہ زمین کی تنظیم و تقسیم میں قرآن کی آیات نے سے حضرت عمرؓ نے استدلال کیا تھا۔

(۲) وہ اشیاء و نظائر پر قیاس کی گئی ہو جیسا کہ حضرت ابو بکرؓ نے مانعین زکوٰۃ کے مسئلہ کو نماز پر قیاس کیا تھا۔

(۳) وہ شریعت کے کسی عام قاعدہ کے تحت ہو مثلاً لا یكلف الله نفساً الا وُسْعَهَا (اللہ کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا) اور لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام وغیرہ (اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ کسی کو نقصان پہنچانا ہے)

یہ تینوں اصول نہایت وسیع ہیں ان میں غور و فکر اور ان کی شیرازہ بندی سے قیاس و اجتہاد کی نہایت مہتمم بالشان عمارت تیار ہوتی ہے جس سے نو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی ہر دور میں رہنمائی کی جاسکتی ہے

در اصل "نبوت" اس بات پر مامور ہوتی ہے کہ وہ ایک صحابیت توسیع عمارت پر مامور تھی | ایسی جماعت تیار کر دے جو اس کے بعد توسیع عمارت کے فرائض انجام دے۔ جس طرح نبوت شعور نبوت کے ذریعہ نقشہ ہدایت کے مطابق تعمیر عمارت پر مامور ہوتی ہے اسی طرح صحابیت شعور اجتہاد کے ذریعہ نمونہ عمارت کے مطابق توسیع عمارت پر مامور ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ "نبی" بیک وقت جملہ انسانی ضروریات اور پیش آنے والے واقعات کی تعلیم تفصیلی طور پر نہیں دے سکتا البتہ اس کے فرمودات و تفہیمات میں بہت سے اصول و کلیات اور تصریحات و اشارات اس انداز کے ہوتے ہیں جن میں پیش آنے والے واقعات و حوادث کی رہنمائی پائی جاتی ہے۔ چونکہ یہ جماعت بحیثیت مجموعی اپنی زندگی میں نبیؐ کا عکس اور اس کے "کاز" کو آگے بڑھانے والی ہوتی ہے۔ اس بنا پر لازمی طور سے نبیؐ کے بعد واقعات و حوادث کی رہنمائی اس کے سپرد ہوتی اور قبولیت کے معیار پر ٹھیک اترتی ہے۔ یہ جماعت توسیع عمارت کے لئے انھیں خد و خال کو نمایاں کرتی اور انھیں اصول و کلیات سے استدلال کرتی ہے جو نقشہ اور عمارت میں موجود ہیں لیکن ان کے ظہور اور عملی شکل قبول کرنے کا وقت نبوت کے بعد ہے۔ ایسی صورت میں صحابیت کے لئے نہ آزادانہ رائے کی گنجائش نکلتی ہے اور نہ قرآن و حدیث پر اپنی رائے کو ترجیح دینے کا سوال پیدا ہوتا ہے، اسی بنا پر صحابہ کرام کے بے شمار اقوال میں آزادانہ رائے پر سخت نیکر پائی جاتی ہے جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

(باقی)

غزوات السموات

(۱)

لفٹیننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید صاحب

اصل مقصد بیان کرنے سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ میں ان اصطلاحات کے معانی بیان کروں جو محمولہ بالا عنوان میں نظر آتے ہیں۔ غزوات اکثر ان جنگوں کو کہا جاتا ہے جن میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شرکت کی اور جو کافروں کے خلاف لڑی گئی۔ اس لفظ کھانا خذ غزواً بتایا جاتا ہے جس کے معنی جنگ اور لڑنا کے ہیں۔ اور یہ عربی زبان کا لفظ ہے۔ اگرچہ ترکی زبان کا ایک لفظ غزّ بھی ہے جس کے معنی ڈاکو اور جنگجو کے ہیں اور یہ ترکستان کی ایک قوم کا نام ہے جس کا ایک حصہ بہت عرصہ پہلے ہندوستان میں جالندھر کے قریب بستی غزان میں آکر آباد ہوا۔ شمس اللغات جو ترکی کے ایک اہل زبان کی تصنیف ہے۔ اس نے اس کو غزّ ہی لکھا ہے۔ عربی اور فارسی زبان کے اندر بیشتر الفاظ جو حرف غ سے شروع ہوتے ہیں وہ ترکی کے ہیں۔ اس لیے اغلب یہی ہے کہ یہ لفظ غزوات عربی ہو۔ بہر حال یہاں یہ بحث مقصود نہیں صرف اس کے معانی بیان کرنا مقصود ہیں۔ انگریزی میں ہم اس کو ”کومبیٹ“ (COMBAT) کہہ سکتے ہیں۔ اب ہم دوسرا لفظ سموات لیتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ سماء کی جمع ہے۔ المنجد نے اس کے معنی

اس فضا کے بسیط کے بھی بتائے ہیں جس میں چاند ستارے سورج و دیگر اجرام فلکی
مہمائے ہوئے ہیں اور اس کا مقصد ایک ٹکڑوں میں چیز کی طرف بھی اشارہ ہے۔
انگریزی میں ہم اس کو کاسموس (COSMOS) کہہ سکتے ہیں۔ اکثر الفاظ کے معانی کو لغت
میں مقید نہیں کیا جاسکتا۔ الفاظ کے معانی عموماً تجربہ کے ساتھ وضع ہوتے رہتے ہیں۔ اور
قرآن حکیم کے بیان کا تو یہ انداز ہے کہ خود اپنے الفاظ کے معنی بیان کرتا چلا جاتا ہے۔
سما کے معنی دراصل "اسپیس" (SPACE) کے ہیں۔ اور لازم ہے کہ سما کے اندر
ہر چیز سموی جاسکتی ہے۔ قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیت پر غور فرمائیے:

وَمِن آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتِّينَ يَوْمًا (۲۹-۳۲)

جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی نشانیوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس نے زمین اور
سیارگان یا اجرام فلکی بنائے اور ان تمام میں بکیر دئے جاندار۔ اس آیت میں جو بات سمجھنے کی
ہے وہ یہ ہے کہ کسی چیز کا فضا میں بکیر دینا یہ مطلب نہیں رکھتا کہ وہ فضا میں معلق ہے۔
بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کسی مقام پر قیام کے ہوئے ہے۔ اور چل پھر رہا ہے۔ ظاہر
ہے کہ یہ قیام کسی شخص مقام ہی پر کیا جاسکتا ہے۔ محض ہوا یا فضا میں معلق ہونے
کا کچھ مطلب نہیں ہے۔ اس لئے سموات اجرام فلکی اور وہ سب کچھ جو سما (SPACE)
میں موجود ہے۔ اس کو کہتے ہیں۔ محض آسمان یا سما کے لفظ کی جمع کو نہیں کہتے۔

اب اس عنوان کا مطلب یہ ہوا کہ اجرام فلکی کے نظام کے اندر ایک جنگ جاری
ہے۔ اور یہ آپس میں ٹکراتے رہتے ہیں یعنی ان کا تصادم ہوتا رہتا ہے۔ جس سے
نتائج برآمد ہوتے رہتے ہیں۔ اور جس کا ثبوت ہم کو تاریخ قدیم میں ملتا ہے۔ تصادم
کے اثرات و نشانات بھی ملے ہیں یہ تاریخ تخلیق کائنات کا ایک عجیب و غریب باب
ہے جو بہت کم لوگوں کو معلوم ہے۔ مگر جدید تحقیق نے اس پر بہت اہم روشنی ڈالی
ہے۔ چونکہ ہمارا مقصد تفصیلی بحث نہیں ہے۔ اس موضوع پر صرف قرآن حکیم کی چند

ایک آیات کی طرف توجہ مبذول کرانا ہے جو ان حادثات کی طرف نشان دہی کر رہی ہیں اور تخلیق کائنات کی مختلف منازل اور اس کے مختلف مراحل کو بیان کرنا ہے۔ تاکہ جو کچھ عمل تنقیب (ARCHAEOLOGY) کے علم سے منظر عام پر آچکا ہے اس کی تصدیق قرآنی آیات سے ہو۔ اور تاریخ قدیم خصوصاً اقوام قدیم کی تاریخ کے ساتھ تطابق پیدا ہو جائے۔ ہم یہاں دواہیے عزوات کا ذکر کریں گے ان میں سے ایک تو ۳۶۰۰ ق م میں واقع ہوا۔ اور دوسرا ۸۰۰ ق م میں۔ یقینی بات ہے کہ لوگ ان کو نیوٹن (NEWTON)، کانت (KANT) اور ڈارون (DARWIN) کے نظریات کے خلاف سمجھنے لگے۔ مگر ایسی کوئی بات نہیں یہ سب کچھ تخلیق کائنات کے اصولوں کے مطابق ہو رہا ہے۔

پہلے واقعہ کا خیال خروج (EXODUS) کے ساتھ ابھرتا ہے جبکہ اس کو تاریخ میں بہت سے قدرتی تغیرات کا پتہ ملتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی طوفان نوح (DELUGE) ایک ایسا ہی واقعہ ہے جس سے اس کائناتی ڈرامے کا ایک اور پردہ اٹھتا ہے۔ ایسے واقعات کی اطلاع ہم کو تاریخ سے بھی ملتی ہے۔ اور قرآن حکیم سے بھی۔ بلکہ مختلف ممالک میں جو کہانیاں اور لوک گیت رائج ہیں ان سے بھی ایسے واقعات کا پتہ چلتا ہے۔ مذہبی کتابوں میں بھی ان کا تذکرہ ملتا ہے۔ اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ ان تمام واقعات کی تصدیق علم الآثار قدیم بھی کرتا ہے۔ عمل تنقیب سے جو نتائج برآمد ہوئے ہیں وہ ان تمام حقائق کی تصدیق کرتے ہیں۔ مگر تعجب کی بات ہے کہ مقامی لوگوں کی کتابوں میں ایسے واقعات اور حادثات کا ذکر نہیں ملتا۔ شاید یہ اس لئے ہے کہ ایسے حادثات کائناتی اثر تحت الشعور پر ضرب کاری لگاتا ہے۔ جو ان تمام واقعات کو لا شعور میں پھینک دیتا ہے اور ان کا وہاں سے ابھرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ بہر حال ہمارے پاس بعض ایسے حقائق محفوظ ہیں جن کا ہم ابھی ذکر کریں گے۔ ذرا آئیے اب اور آگے بڑھنے سے پہلے دیکھیں کہ تخلیق کائنات کے اندر عمل تخلیق کا تسلسل اور اس کی ترتیب کیا ہے۔ قرآن حکیم کی آیات پر غور کرنے سے

مندرجہ ذیل منازل (STAGES) بالترتیب ہمارے سامنے آتی ہیں۔

۱۔ والسماء بناءً (بقرہ : ۲) یعنی اس سما (SPACE) کو ہم نے بنایا ہے۔

لازمی بات ہے کہ اس مادی کائنات کو بنانے سے پہلے اس کے لئے ایک سازگار اور موزوں مقام کی ضرورت تھی۔ جس کے اندر یہ سموات سمو جاتی۔ چنانچہ پہلے اس سما کو بنایا گیا۔ پھر فرمایا : افلم یبصر والی السماء فوقہم کیف بنینا ہارق : ۶) یعنی کیا انھوں نے

نہیں دیکھا کہ یہ سما (SPACE) ہم نے ان کے اوپر کس طرح بنائی ہے۔ پھر دوبارہ کہا :

والی السماء کیف مافعت (غاشیہ : ۱۸) اور اس کے ساتھ ہی کہا اللہ الذی رفع السموات

(۲: ۱۳) ان دونوں آیات کے اندر رفع کے معنی لامتناہی اور لامحدود سمت تک بلند ہوجانے

کے ہیں۔ محض بلندی اور اونچائی کے نہیں ہیں۔ جیسا کہ اکثر مترجمین نے کہا ہے۔ بہر حال یہ

بات واضح ہو گئی کہ سب سے پہلے سما کو یعنی (SPACE) کو بنایا گیا ہے جس کے اندر سموات

سمو دیئے جاسکتے تھے۔ اس کے بعد اب دوسری منزل شروع ہوتی ہے۔ جب کائنات کی

تخلیق کے لئے مواد جمع کیا جاتا ہے۔ حکم ہوتا ہے۔ (۲) ثم استوای الی السماء وہی دخان

(۱۱: ۲۱) یعنی پھر وہ سما کے اندر ایک دھواں بنانے کی طرف متوجہ ہوا۔ یہ دھواں مجموعی

کائنات کا آغاز تھا یہ دھواں گیس کی شکل میں تھا جس نے بعد میں منجمد (CONDENSE)

ہو کر ایک دہکتے ہوئے گولے کی شکل اختیار کر لی جو کائنات کا ہیولی تھا۔ یہ بات غور کرنے

کے قابل ہے کہ دخان کی تخلیق سے پہلے سما کے اندر ایک آواز کی لہر گونج رہی تھی۔ یہ آواز تھک

تھی اور یہی آواز یا گونج ”ہو“ کی آواز تھی۔ یہی قوت یا انرجی (ENERGY) کی ابتدائی

شکل تھی۔ جس کی لہروں سے دھواں پیدا ہوا۔ اس آواز کی قوت کے متوجہ (VIBRATIONS)

یعنی لہریں منجمد ہو کر دھوس کی شکل اختیار کر گئے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی عرض کیا ہے۔ یہی

دھواں بعد میں مشتعل ہو کر آگ کے گولے کی شکل اختیار کر گیا۔ یہ آواز کی لہروں کے

توجہات کا اثر تھا۔ بعینہ اسی طرح جیسے دھپک راگ گانے سے چراغ چل پڑتے ہیں۔

ماوہ منجمد (CONDENSED) انرجی (ENERGY) ہے اور ٹھوس اشیاء منجمد قوت کا نام ہے۔
 دھواں آواز کی لہروں سے پیدا ہوا۔ اور یہ دونوں ماوے کی مختلف شکلیں تھیں۔ اب یہ
 دھکتا ہوا گولہ بڑی تیزی سے اپنی طبیعیاتی قوت سے متحرک تھا۔ اور آہستہ آہستہ ٹھنڈا ہونا
 شروع ہوا۔ اور جب ٹھنڈا ہوا تو قدرتی طور پر سکڑنے لگا اور اس کے چھوٹے چھوٹے
 ٹکڑے اس سے علیحدہ ہو کر فضا (سما) کے اندر تیرنے لگے اور اس طرح اجرام فلکی کا نظام
 قائم ہو گیا۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ حرکت سے رگڑ پیدا ہوتی ہے۔ یعنی
 (FRICTION) اور اس سے حرارت پیدا ہوتی ہے۔ اور اس حرارت سے دھواں سلگ کر
 آگ کا گولہ بن گیا۔ یہ کیفیت آواز کی لہروں سے پیدا ہوئی۔ یہ آواز کائنات کی لے
 تھی جس سے انسان کا سخن پیدا ہوا۔ جس نے قرأت میں ترتیل کی شکل اختیار کی۔ یہاں
 یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ لے (TEMPO) کو نہیں کہتے آواز (VOICE) کو کہتے
 ہیں۔ تال (TEMPO) یعنی زمان تخلیق کائنات کے ساتھ وجود میں آتا ہے اور بہت
 بعد کی چیز ہے۔ بعض مفکرین یہ بھی پوچھ لیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کائنات کے بنانے
 سے پہلے کیا کر رہے تھے۔ تو اس سوال کا جواب خود قرآن حکیم نے دیا ہے۔ وہ کہتا
 ہے:

أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْ قَبْدٍ

عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ (۲۸: ۸۱)

یعنی اس کائنات کے بنانے سے پہلے وہ اس قسم کی اور کائناتیں بنا رہا تھا۔ اس آیت سے
 ان تمام متشککین کے سوالوں کا جواب مل گیا جو اس بحث میں الجھتے رہے ہیں۔ اور عجیب
 عجیب قسم کی باتیں کرتے رہتے ہیں۔ ”پہلے“ کے لفظ سے وہ وقفہ یعنی وقت کا مسئلہ بھی
 لے آتے ہیں اور اس کو اس طرح حل کرتے ہیں کہ وقت کو برامت کہہ۔ وقت خدا ہے۔
 مگر غور سے پتہ چلتا ہے کہ دھر زمان نہیں ہے۔ زمان بہت بعد کی تخلیق ہے جو سورج

کی تخلیق کے بعد وجود میں آتی ہے۔ دھر، عصر اور زمان تین مختلف اصطلاحات ہیں جن کے معنی بالکل مختلف ہیں۔ مگر چونکہ ہمارے موضوع سے یہ بحث ہٹی ہوئی ہے۔ ہم یہاں اس پر مزید لکھنے سے احتراز کرتے ہیں۔ انشاء اللہ تعالیٰ کسی اور وقت پر اس موضوع پر مفصل بحث کی جائے گی۔

اس سما کے بنانے کے سلسلے میں قرآن حکیم ایک مقام پر یہ کہتا ہے: **وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا** **بَايِدًا وَانْمَاسِعُونَ** (۴۷: ۵۱) یعنی ہم نے اس سما (SPACE) کو اپنے ہاتھ سے بنایا ہے اور ہم بڑی وسعتیں دینے والے ہیں۔ یعنی سمتیں (DIMENSIONS) بنانے والے ہیں۔

اب تخلیق سما کے بعد تخلیق کائنات کی باری آتی ہے اور اجرام فلکی کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ یہاں یہ بات سمجھ لینا ضروری ہے کہ اس وقت یعنی زمان کا کوئی وجود نہ تھا۔ جو چیز تھی وہ محض دھرتھا۔ اور زمان سورج کی تخلیق کے بعد دھر سے پیدا ہوتا ہے۔ گویا اس کائنات کا جو مغز (MATRIX) ہے وہ عام الفاظ میں زمان و مکان ہیں۔ ہم زمان و مکان کے الفاظ کائنات کے ساتھ استعمال کر رہے ہیں۔ اس کے بغیر نہیں۔ اس کی تخلیق سے پہلے فقط سما اور دھرتھے جو خود ذاتِ خداوندی کے ساتھ وابستہ ہیں۔ زمان و مکان کا کوئی وجود نہ تھا۔ عصر کا لفظ (AGES) یا (PERIODS) کے لئے آیا ہے۔ جو وقت کی تخلیق کے بعد ایک تاریخی چیز ہے۔ دھر قبل از تاریخ حقیقت کا نام ہے۔

آئیے اب ذرا دیکھیں کہ سما اور دھان کی تخلیق کے بعد کائنات کس شکل میں نمودار ہوتی ہے۔ اوپر ہم کچھ تفصیل سے اس کی شکل لکھ آئے ہیں۔ مگر اب ہم چاہتے ہیں کہ از روئے قرآن یہ بات بھی واضح کر دیں۔ یہ دیکھتا ہوا گولہ جب سکڑنا شروع کرتا ہے تو اس کے کچھ حصے ٹوٹ ٹوٹ کر علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ اور سما میں پھیل کر تیرنے لگتے ہیں۔

اور یہ اجرام فلکی بن جاتے ہیں۔ اور ان سے ہی سورج، چاند، ستارے، اور دم دار ستارے (COMETS) بنتے چلے جاتے ہیں۔ اب اس دیکھتے ہوئے گولہ کا صرف مرکز سورج کی شکل رہ گیا ہے۔ جہاں سے اب بھی چھوٹے چھوٹے ٹکڑے فضا میں پھیلتے رہتے ہیں۔ چونکہ بنیادی مادہ متحرک ہے اس لئے ہر وہ حصہ جو علیحدہ ہو کر سماں گھومنا شروع کر دیتا ہے۔ ایک متعین رفتار کے ساتھ گھومتا چلا جاتا ہے۔ اس حرکت کے ساتھ ایک کشش پیدا ہو جاتی ہے جس کو کشش ثقل (FORCE OF GRAVITY) کہتے ہیں۔ اور اسی طاقت کے ذریعہ ہر ٹکڑا سماں معلق ہے اور تیرتا رہتا ہے۔ قرآن حکیم کا فرمان ہے ذرا غور سے سنئے:

ان السموات والارضى كانتا رتقا ففتقنهما (۲۱: ۳۰)

یعنی یہ زمین اور سیارگان (اجرام فلکی) سب ایک تھے ہم نے ان کو علیحدہ کیا۔
”فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“

اب ہماری اوپر والی بات واضح ہو گئی ہوگی اور عمل تخلیق ثابت ہو گیا۔ پھر ہم نے لکھا تھا کہ جو نہی یہ آگ کا گولہ ٹھنڈا ہوا اس میں بخارات پیدا ہو گئے اور اس سے بارش کا آغاز ہوا۔ اس آیت کے معنی اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ

اور ہم نے ہر جاندار چیز کو پانی سے بنایا ہے۔ اب یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نہ صرف بارش ہوئی بلکہ پانی کے ساتھ حیات بھی پیدا کر دی گئی۔ غور فرمایا آپ نے۔ جس طرح دھپک کا راگ جلا بغیر بارش کے تسکین یعنی دوبارہ زندگی حاصل نہیں کر سکتا اور وہ بارش بھی کیسی وہ جو میگہ ملیا رگڑانے سے ہوئے۔ یہاں بھی زندگی عطا ہوئی تو پانی سے یہ سب کچھ سما کے اندر قوت کے تموجات کا نتیجہ تھا۔ اور یہ قوت کس کی تھی۔ یہ قوت اللہ تعالیٰ کی تھی کہ وہی حی و قیوم ہے اور پھر یہ بھی ساتھ ہی کہہ دیا:

وانزلنا من السماء ماءً طهوراً (۲۵: ۴۸)

یعنی ہم ہی نے تو آسمان سے پاک پانی جو (CHEMICALLY PURE) تھا اور جو مقطر (DISTILLED) تھا نازل فرمایا۔ اور ساتھ ہی حیات بھی پیدا کر دی کہ اب فضا اس کی نشو و ارتقا کے لئے موزوں ہو چکی تھی۔ حیات نفس واحدہ (SINGLE CELL) کی شکل میں نمودار ہوئی۔ جو تقسیم ہو کر (زوجین) سلسلہ ارتقا کی کڑی میں پرو دی گئی۔ جب پانی زمین کے نشیبی حصوں میں جمع ہوا تو معدنیات کے اثر سے اس میں نمک اور دیگر لوازمات زندگی پیدا کر دئے گئے۔ یہ بھی ایک علیحدہ موضوع ہے جس کا ہمارے اس مقالہ سے کوئی تعلق نہیں۔ لہذا اس کو یہاں نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

اب آئیے ذرا دیکھیں کہ حیات پیدا ہونے کے بعد کیا شکلیں اختیار کرتی ہے۔ قرآن حکیم کے مطابق اس کی مخصوص شکلیں ہیں۔ قرآن حکیم کا فرمان ہے کہ پانی سے حیات پیدا ہونے کے بعد اس سے جاندار (وابتہ) بنائے جاتے ہیں۔

واللہ خالق کل دابتہ من ماء (۲۴: ۲۵)

ہم نے ہر جاندار کو پانی سے پیدا کیا ہے۔ گویا حیات کی پیدائش کے بعد جب وہ مادہ حیات ارتقا کے عمل میں داخل ہو جاتا ہے تو اس کی مزید نشو و نما یوں ہوتی ہے اور دابتہ کی تعریف قرآن حکیم نے یوں بیان کر دی ہے۔

(الف) فمنہم من یمشی علی بطنہ (۲۴: ۲۵) ان میں سے کچھ پیٹ کے بل

چلتے ہیں جیسے (REPTILES)

(ب) ومنہم من یمشی علی رجلین (۲۴: ۲۵) اور انہیں میں سے کچھ دو

پاؤں پر چلتے ہیں مثلاً MAMMALS - یہاں یاد رہے کہ پرندے (طائر) اس میں شامل

نہیں ہیں کیونکہ قرآن حکیم خود کہہ رہا ہے وما من دابتہ فی الاارض ولا طائر یطیر

بجناحہ الا امثالکم (۳۸: ۶) یعنی کوئی چلنے والی چیز زمین پر اور کوئی پرندہ

کہ اپنے دو بازوؤں سے اڑتا ہے۔ یہ سب تمھاری ہی طرح کی جماعتیں تھیں۔ یہ آیت بڑی غور طلب ہے۔ اس کی تفصیل تو ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ پرندے دابہ کی قسم میں نہیں ہیں۔ جو اوپر دو بیان کر دی ہیں اور عیسوی کا ذکر اب آ رہا ہے۔

(ج) ومنہم من یبشی علی اربع (۳۵: ۲۴) اور ان میں سے بعض چار ٹانگوں پر چلتے ہیں جس کو ڈارون نے QUADROPE DS کہا ہے۔ گویا ڈارون کے ارتقاء کے تمام منازل بالترتیب قرآن حکیم نے بیان کر دیئے ہیں۔ میں نے ایک معتبر شخص سے سنا ہے کہ ایک لارڈ نے ڈارون کی حیات لکھی ہے اور اس میں اس نے بتایا ہے کہ قرآن حکیم کے ترجمہ کا ایک نسخہ اس نے ڈارون کو دیا تھا۔ واللہ اعلم۔ مگر نہ تو وہ صاحب دوبارہ ملے اور نہ ہی کتاب ورنہ تصدیق ہو گئی ہوتی۔ بہر حال تلاش جستجو جاری ہے۔ اگر یہ بات درست ہے تو یقینی بات ہے ڈارون کا یہ تخیل قرآن سے آیا ہے۔

اب جبکہ یہ کائنات تخلیق پا چکی ہے تو جو جاندار وجود میں آئے ہیں ان کے کائنات کے اندر بکھرنے کا سلسلہ (DISPERSION) شروع ہوتا ہے۔ اوپر ہم قرآن عزیز کی آیت لکھ آئے ہیں کہ تمام سیارگان اور اجرام فلکی میں اللہ تعالیٰ نے دابہ بکھیر دیئے ہیں۔ ہم نے یہ بھی لکھا تھا کہ یہ جاندار کبھی سما (SPACE) میں معلق نہیں ہیں۔ بلکہ کسی مقام پر چلتے پھرتے ہیں۔ اور ممکن ہیں۔ اس سے ایک اور بات بھی ثابت ہو گئی کہ اجرام فلکی پر بھی پانی موجود ہے ورنہ وہاں دابہ نہیں رہ سکتا تھا۔ کیونکہ یہ لازمہ حیات ہے۔ ہمارے سائنسدان ابھی تک اس بات کی تحقیق نہیں کر سکے کہ اجرام فلکی پر حیات موجود ہے یا نہیں۔ یا وہاں پانی کے آثار نظر آتے ہیں یا نہیں۔ سائنسدان ان ہر دو امور سے انکار کرتے ہیں۔ کچھ ان میں ہیں جو کہہ رہے ہیں کہ زندگی کے آثار بھی اور پانی بھی موجود ہے مگر ان کے پاس کوئی ثبوت موجود نہیں۔ لیکن ایک دن قرآن حکیم ہی ثابت کر دے گا اور قرآن عزیز کی یہ متشابہ آیات محکم بن جائیں گی۔

آخر کار قرآن تفصیل کل شئی ہے۔ آئیے اب اس مختصر تہذیب کے بعد اپنے اصل موضوع کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ یعنی غزوات السموات۔

جب کائنات کے اصل تودے سے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے علیحدہ علیحدہ ہو کر فضا میں تیرنا شروع ہوئے تو ان میں ایک چیز مشترک تھی اور وہ تھی حرکت مگر اس حرکت کی سمت اور ان کا حجم مختلف تھا۔ اور رفتار بھی ایک نہ تھی۔ چنانچہ یہ بھی ضروری نہیں کہ ہر ستارے پر سورج ایک ہی سمت سے طلوع ہوتا ہے اور ایک ہی طرف غروب۔ ایسا نہیں ہے اور نہ ہی دن رات ہر جگہ برابر ہیں۔

یہ اختلاف و حرکت طبعی تھا۔ اور اسی طرح ان سیارگان پر موسموں کی تبدیلی بھی ایک طبعی امر ہے جو ہر جگہ یکساں نہیں ہے۔ اسی طرح ہر سیارے کی فضا (ATMOSPHERE) بھی مختلف ہے اور موسموں میں بھی تنوع ہے۔ کہیں بہار کے بعد خزاں آئی اور کہیں بہار کے بعد جاڑا اور کہیں گرمی کے بعد بہار آتی ہے۔ جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں اس کائنات کا مرکز سورج تھا۔ جس کی گرمی تمام اجرام فلکی میں سرایت کر گئی۔ اب یہ سورج اکیلا رہ گیا ہے اور خود بھی آہستہ آہستہ ٹھنڈا ہوتا چلا جا رہا ہے۔

ہمارے اس کرۂ ارض پر کئی ایک براعظم ہیں جو دنیا کے نقشے سے عیاں ہیں۔ مگر ان تمام میں فاصلے ہیں اور ان کے مابین سمندر کا پانی ہے۔ ایک وقت تھا جب یہ ساری زمین جڑی ہوئی تھی آج بھی آپ نقشے پر ان تمام کرۂ اعظموں کو الگ کاٹ کر جوڑیں تو تمام ایک دوسرے میں فٹ (FIT) ہو جاتے ہیں۔ جس سے ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ ایک ہی زمین کے حصے ہیں۔ ان کے سوا حل سکڑتے جا رہے ہیں اور زمین پیچھے ہٹ رہی ہے۔ اور پانی بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ قرآن حکیم کی ایک آیت میں اس طرف اشارہ بھی کر دیا گیا ہے بلکہ اس کی کچھ وضاحت بھی ہے۔ وهو هذا اولہ یروا نانا فی الارض ننقصہا من اطلافہا (الرعد: ۴۱) یعنی کیا وہ نہیں دیکھتے کہ ہم زمین کو اس کے کناروں سے کھٹاتے

چلے آتے ہیں۔ بعینہ اسی طرح اگر ہم اجرام فلکی کو ایک بار پھر جوڑ دیں تو ایک ٹھوس گولہ بن جائے گا۔ اور ہر ستارہ ایک دوسرے میں فٹ ہو جائے گا۔ سمندر کی گہرائیوں اور پہاڑوں کی چوٹیاں دوسرے کرے کی گھاٹیوں اور گہرائیوں میں فٹ ہو جائیں گی۔ اور ایک مکمل گولہ بن جائے گا۔ جس کے وسط میں سورج فٹ ہو جائے گا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جس طرح یہ کرہ ارض ایک ٹھوس اور ملا ہوا گیند تھا اسی طرح یہ کائنات بھی ابتدا میں صرف ایک ٹھوس گولہ تھی۔ جس کا حجم ہمارے اس کرہ ارض سے کئی کھرب گنا زیادہ تھا۔ ان سب کو اللہ تعالیٰ نے علیحدہ کر دیا۔ جیسا کہ محولہ بالا آیت میں بیان کیا گیا ہے۔ اور اب سماں متحرک و متعلق ہیں۔ اس تمام تخلیق کی تکمیل کو کتنا عرصہ لگا اس کا بھی اندازہ لگایا جا چکا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ اتنی مدت ہے کہ اس کا تعین آسان نہیں۔ ان باتوں کی بنیاد ظن و تخمین پر ہے۔ بس اتنا پتہ چلتا ہے کہ یہ (AGES) یا (PERIODS) جن کو ہم نے عصر کہا ہے یہ اس عرصہ کا تخمینہ ہے۔ جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے وہ ریڈیو کاربن (RADIO-CARBON) کا طریقہ کہلاتا ہے۔ اس سے پتھروں اور معدنیات کی عمروں کا اندازہ لگایا جاتا ہے مگر یہ سب تخمینہ ہے اور ایک خاص مدت تک کی خبر رکھتا ہے۔ اس کے آگے نہیں۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ چاند کا ٹکڑا سب سے پہلے علیحدہ ہوا تھا اور سب سے پہلے ہی ٹھنڈا ہونا شروع ہوا۔ اس وقت وہ سب اجرام فلکی سے خشک تر ہے۔ اور سورج سب سے آخر میں علیحدہ ہوا اس لئے گرم ترین ہے۔ اس کی موجودہ حرارت سے اصل دیکتے ہوئے گولے کی حرارت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ اس ناری کرے میں جو مخلوق تھی وہ ناری ہی تھی۔ یعنی جنات تھے۔ کیونکہ قرآن حکیم میں آیا ہے کہ ہم نے جنوں کو نار سے پیدا کیا ہے۔ اس لیے یہی اولین خلیفہ تھے۔ مگر وہ خلیفہ فی الارض نہ تھے۔ جس طرح حضرت آدم علیہ السلام تھے بلکہ خلیفہ فی السما تھے۔ اس کے بعد جب یہ کرہ ٹھنڈا ہونا شروع ہوا

تو نوری مخلوق پیدا کی گئی۔ جو فرشتگان تھے اور وہ آدم سے پہلے خلیفہ تھے۔ جن سے آدم نے خلافت حاصل کی گویا تواتر سے سب ایک کے بعد دوسرے آنے والے تھے اور اسی کو خلف، خلافت یا خلیفہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی بعد میں آنے والا انسان خلیفہ اللہ نہیں خلیفہ ملائکہ ہے اور خلیفہ فی الارض ہے۔ جب فرشتوں نے آدم کی خلافت پر اعتراض کیا تو اس وقت انسان موجود تھا اور فرشتے اس کو دیکھ رہے تھے کہ یہ کیسے آپس میں لڑتا جھگڑتا اور فساد پھیلاتا رہتا ہے۔ اس سلسلہ انسان میں سے ایک فرد آدم کو اللہ تعالیٰ نے منتخب کیا۔ جس کو علوم سکھا کر شریعت سے نوازا گیا اور جس کو فرشتوں سے سجدہ کروایا گیا۔

جدید سائنس نے تخلیق کائنات کے متعلق مختلف نظریے پیش کئے ہیں۔ نیوٹن (NEWTON) سے لے کر کانٹ (KANT) اور لاپلاس (LAPLACE) تک مختلف نظریے دیکھنے میں آئے ہیں جو ایک دوسرے کی تردید کر رہے ہیں۔ مگر جو نظریہ ہم نے سطور بالا میں پیش کیا ہے اس کا دار و مدار صرف قرآن حکیم پر ہے۔ اور بالآخر یہی صحیح ثابت ہوگا انشاء اللہ العزیز۔

(باقی)

گزارش

خریداری برہان یا ندوۃ المصنفین کی ممبری کے سلسلے میں خط و کتابت کرتے وقت یا سنی آرڈر کوپن پر چپٹ نمبر کا حوالہ دینا نہ بھولیں تاکہ تعمیل ارشاد میں تاخیر نہ ہو۔ اس وقت بے حد دشواری ہوتی ہے جب آپ ایسے موقع پر صرف نام لکھنے پر اکتفا کر لیتے ہیں بعض حضرات تو صرف دستخط ہی کو کافی خیال کرتے ہیں

(F)

۱۲ ص ۱۹-۲۰ (ب)

فرمایا: وحنا صافوت ؟ جو کچھ میں نے کی وہ ٹھیک ہے ۔

حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا:

خالدی صاحب ترجمہ کرتے ہیں:

مانع نہیں ہوگی۔

حالانکہ دونوں افعال تفضیل کے صیغے ہیں "لَمْ" مجرد نہیں ورنہ "لَمْ" زائد ہوگا بلکہ بہت ارفع نوع ہے اور اس پر

نام ابتدا داخل ہے۔ صحیح ترجمہ یوں ہوگا :

اعلمی دستوری ملازم اسے منقول ہے کہ جب کوئی شخص حضرت ابو بکرؓ کے سامنے ان کی تعریف کرتا

تو فرماتے: "اے اللہ تو میرے بارے میں مجھ سے زیادہ اور میں اپنے بارے میں دوسروں سے زیادہ باخبر ہوں۔" اے اللہ تجھے اس سے بہتر بنا جتنا یہ لوگ گمان کرتے ہیں۔ میری ان غلطیوں کو بخش دے جن سے یہ واقعہ نہیں۔ اور ان کی تمسین و ستائش کا مواخذہ تجھ سے نہ کرنا۔

حضرت حلیطہ کی یہی زیر بحث روایت کنز العمال میں بھی ہے۔ وہاں حضرت ابو بکر کے الفاظ اس طرح منقول ہیں۔

"وَاَنَا لِلّٰهِ وَانِّىْ اُشْكِرُهٗ وَاَعْلَمُهٗ"

ترجمہ: "ہم اللہ کے لیے ہیں اور اللہ ہماری خدمات کا زیادہ قدردان اور ان سے زیادہ باخبر ہے۔"

ضمیمہ آثار ابی بکر صدیق رضی

(۱) ص ۲۵

عبداللہ بن الاثم ایک بار حضرت عمر بن عبدالعزیز کے دربار میں حاضر ہوا اور لوگوں کے سامنے ایک تقریر کی جس میں خلفائے راشدین کے دور کا تنقیدی جائزہ لیا اور آخر میں حضرت عمر بن عبدالعزیز کو مخاطب کر کے چند نصیحتیں کیں۔

(۱) اس تقریر کا ایک ابتدائی جملہ ہے:

"فَاِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ الْخَلْقَ غَدِيًّا عَنْ طَاعَتِهِمْ اَمَّا مَعْصِيَتُهُمْ"

خالد بن صاحب نے اس کا ترجمہ اس طرح کیا ہے: "ساری اشیاء اللہ ہی نے پیدا کی ہیں حالانکہ

وہ ان کی فرمانبرداری سے بے نیاز اور ان کی نافرمانیوں سے واقف تھا۔"

"اَمَّا" کا ترجمہ واقعہ کیا گیا ہے جو کسی طرح صحیح نہیں ہے اس خطبہ کی تمام روایتوں میں بھی

یہی الفاظ ہیں بلکہ الاعتقاد الفریذ میں "اَمَّا مَعْصِيَتُهُمْ" کی بجائے "اَمَّا مَنْ مَعْصِيَتُهُمْ" ہے۔ جو اور زیادہ

واضح ہے۔

۱۔ ضمیر الانبیاء ص ۱۷۶۔ بعینہ ہی الفاظ حضرت علیؑ سے بھی منسوب ہیں

ماہنامہ ہفت روزہ شریعت محمدیہ ج ۱ ص ۱۷۲۔ کنز العمال ج ۶ ص ۲۲۵۔

صحیح البیہان ج ۲ ص ۱۳۳۔ اعتقاد الفریذ ج ۲ ص ۱۲۲ طبع مجدد التالیف والترجیہ۔

”اسمن کے معنی محفوظ ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو لوگوں کی نافرمانی سے کوئی نہ رہیں پہنچ سکتا۔ وہ اس سے بالکل محفوظ ہے۔

اب بشت سے پہلے عربوں کی حالت کا نقشہ کھینچتے ہوئے خطیب کہتا ہے:

”میتهم في الناس وحيهم أعمى

معما لا يحصى من المردوب عنه والمزهود فيه“

خالد بن سائب نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے: ”ان کے مردے آگ میں اور ان کے زندے

اندھے تھے۔ اس کے ساتھ بے شمار چیزیں موجود تھیں جن سے رغبت یا نفرت ہوتی ہے۔

دیر و شر، مفید و مضر، خوب و زشت سب موجود تھے

یہاں خیر، مفید، خوب اور مرغوب کا سہ سے ذکر ہی نہیں، ڈاکٹر صاحب کو المرغوب عنہ کے

لفظ سے غلطی ہوئی۔ عربی زبان میں جب ”رغبتہ“ بصلہ عنہ آتا ہے تو نفرت کے معنی میں ہوتا ہے چنانچہ سندھ جہ بالا عبارت کا صحیح ترجمہ یوں ہوگا۔

”... اس کے ساتھ بے شمار ناپسندیدہ اور نفرت انگیز چیزیں ان کے معاشرے میں پائی

جاتی تھیں۔“

۱۱۔ متدرین اور مانعین زکوٰۃ سے حضرت ابو بکر کے قتال کا تذکرہ کرتے ہوئے عبداللہ بن الاہتم کے الفاظ یہ ہیں:

نصر يبرح يفصل أوصالهم، ويسقى الأبرص دماءهم حتى أذخام

في الذي حنوا عنه“

خالد بن صاحب کا ترجمہ یہ ہے: ”ان کو جو چیزیں جوڑتی تھیں ان کو توڑ دے اور رصین کو ان کا خون

پلانے بغیر بچت نہیں بیٹھتا تاکہ ابو بکر نے ان کو از سر نو اسی دائرہ میں داخل کیا جس سے

نکل گئے تھے۔“

پہلے جملے کا ترجمہ بالکل غلط ہے۔ ”اوصال“ جسم کے غڑوں کو کہتے ہیں۔ تفصیل اوصال کے

معنی ہیں جوڑوں کو توڑنا۔ مطلب یہ ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کی برابر سرکوبی کرتے رہے۔ امرؤ القیس کا شعر ہے کہ

فقلت یسین اللہ اُ بوح فاعداً ولو قطعوا رأسی لدیك وأوصالی

ترجمہ میں نے کہا: بخدا میں یہاں سے اٹھ نہیں سکتا خواہ یہ لوگ تمہارے پاس میرا سر قلم اور میرے جسم کو ٹکڑے ٹکڑے ہی کیوں نہ کر ڈالیں۔

(د) بیت المال کے سلسلہ میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی غیر معمولی احتیاط کا ذکر کرتے ہوئے عبداللہ بن الہکم کہتا ہے:

”وقد کان اصاب من مال اللہ بکرا یرتوی علیہ حبشیۃ ترضع ولدالہ، فرأی ذلک عتہ صوفیۃ فی حلقہ، فأدی ذلک الی الخلیفۃ من بعدہ“

خالدی صاحب کا ترجمہ یہ ہے: ”ابو بکر نے اللہ کے مال سے ایک اونٹنی لی تھی وہ اس سے اپنا گلا ترکتے تھے ان کے یہاں ایک حبشی عورت تھی۔ یہ ان کے بچے کو دودھ پلاتی تھی مگر وقت وفات یہ بھی ان کے حلق میں پھنس کر لگو گیر ہو گئی۔ آپ نے یہ اونٹنی اور حبشی لونڈی اپنے یانٹن کے حوالے کر دی“

پہلے جملہ کا ترجمہ کسی طرح درست نہیں۔ ”بکر“ نوجوان اونٹ کو کہتے ہیں۔ ”یرتوی علیہ“ کے معنی ہیں جس سے آپاشنی کا کام لیا جائے۔ چنانچہ دوسری روایت میں آیا ہے:

فأضہ کان یسقی بستاناً لہ
ایک اونٹ جو حضرت ابو بکر کے ایک باغ کو سیراب کرتا تھا۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی وفات کے وقت مال عنینت میں سے ملی ہوئی جو چیزیں ان کے پاس موجود تھیں اور جن کے بارے میں حضرت عائشہؓ کو وصیت کی تھی کہ حضرت عمر کے حوالے کر دی

جائیں۔ ان کی تعداد کے بارے میں ماخذ کا بیان ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ مجبوشی تعداد کی تفصیل حسب ذیل ہے :

۱۱۔ ایک غلام جو تلواروں کو صیقل کرتا تھا اور بچوں کو بھی کھلاتا تھا۔

۱۲۔ ایک حبشی کنیز جو حضرت ابو بکر کے ایک بچہ کو دودھ پلاتی تھی۔

۱۳۔ ایک نوجوان اونٹ جس سے آبپاشی کا کام لیا جاتا تھا۔

۱۴۔ ایک دودھاری اونٹنی۔

۱۵۔ ایک چادر جس کا دام پانچ درہم یا اس سے بھی کم تھا۔

۱۶۔ دودھ دینے کا برتن۔

۱۷۔ ایک قنطاری عبا۔

ابن سعد (متوفی ۲۴۰ھ) طبری (متوفی ۲۵۵ھ) ابن الجوزی (متوفی ۵۹۷ھ) ابن اثیر

(متوفی ۶۷۰ھ) اور امام سلوی (متوفی ۹۱۱ھ) نے غلام، اونٹ اور چادر کا تذکرہ کیا ہے۔

صفۃ الصفوة میں امام ابن الجوزی نے جو روایت درج کی ہے اس میں صرف غلام اور اونٹ کا

ذکر ہے ابن قتیبہ (متوفی ۳۸۳ھ) نے "المعارف" میں صرف اونٹ اور چادر کا ذکر کیا ہے۔

یعقوبی (متوفی ۳۷۰ھ) نے معجم الصحابة میں غلام، دودھ کے برتن اور ایک قنطاری عبا کا ذکر کیا ہے

خود عبد اللہ بن الہتم کے زیر بحث خطبہ کی روایات میں اختلاف ہے۔ ابن الجوزی کی

"سیرت عمر بن عبد العزیز" میں اس خطبہ کے راوی سفیان بن عیینہ ہیں، انھوں نے اونٹ، اونٹ

اور حبشی کنیز کا ذکر کیا ہے۔ ابن عبد الحكم کی "سیرت عمر بن عبد العزیز" میں بھی انھیں تینوں چیزیں

کا ذکر ہے۔

۱۔ کنز العمال ج ۶ ص ۳۲۵۔ ۲۔ تاریخ طبری، طبع بیروت ۱۳۸۵ھ ص ۳۳۳۔ ۳۔ تاریخ العربین الخطابہ بن

الجوزی مطبعة التوفیق الادبیہ ص ۵۲۔ ۴۔ (کامل ج ۲ ص ۱۶۲)۔ ۵۔ تاریخ الخلفاء مطبع رزاقی ص ۵۸۔ ۶۔

صفۃ الصفوة ج ۱ ص ۱۰۱۔ ۷۔ الریاض النضرۃ ج ۱ ص ۱۲۷۔ ۸۔ کتاب ذکر ریح نوح الدین الخطیب ج ۱ ص ۱۴

۹۔ کتاب ذکر ریح احمد عبید مطبوعہ دارالکتاب ص ۱۱۱۔

لیکن البیان والتبیین کی اس عبارت میں جس کے راوی خالدر بن عبداللہ بن صفوان ہیں صرف الونٹ اور حبشی کنیز کا ذکر ہے "انقد الفرید" اور سنن الدارمی "شع" کی روایتیں بھی "البیان والتبیین" کے مطابق ہیں۔

(۵) حضرت ابو بکر کے بعد حضرت عمر کا طرز عمل اس طرح بیان کیا گیا ہے :

وقد کان اصحاب من مال اللہ بضعا و ثمانین ألفا، فکسر بھار باعدہ، وکسر بھار کفالة اہلہ و ولدہ، فأدی ذلک إلی اخلیفة من بعدہ :

خالدی صاحب کا ترجمہ یہ ہے: عمر نے اللہ کے مال سے اتنی ہزار سے کچھ زائد رقم اپنے انصافاً تیزی سے استعمال کی تھی۔ عمر نے اپنی جائداد ٹکڑے ٹکڑے فروخت کر دی اور اس رقم سے لئے ہوئے مال کی پابجائی ہو گئی۔ مگر کو یہ بات ناپسند تھی کہ یہ جائیداد ان کے اہل خانہ اور بچوں کی کفیل ہو۔ اہل و عیال کی کفالت کی ذمہ داری اپنے بعد ہونے والے جانشین کے سپرد کر دی۔

راثم السطور کی آخری جملہ کے ترجمہ سے اختلاف ہے۔ یہاں اہل و عیال کی کفالت کی ذمہ داری جانشین کے سپرد نہیں کی گئی ہے بلکہ گھر فروخت کر کے رقم جانشین کے سپرد کی گئی۔ یہی جملہ حضرت ابو بکر کے سلسلے میں بھی گزر چکا ہے۔ جو ترجمہ وہاں کیا گیا ہے وہی یہاں بھی ہونا چاہیے۔

(۶) تقریر کے آخر میں حضرت عمر بن عبدالعزیز کو مخاطب کر کے عبداللہ بن ابی تم نے کہا:

"فلما وليتها ألقىست حاجت القاه الله"

خالدی صاحب ترجمہ کرتے ہیں: "تو تو ہے کہ تم اس کو وہیں رکھو گے جہاں اللہ نے اس کو رکھا ہے"

یہ ترجمہ بالکل غلط ہے۔ صحیح ترجمہ یہ ہے: "جب آپ کے ہاتھوں میں دنیا کی زمام کار

آئی تو آپ نے دنیا کو وہی حیثیت دی جو حیثیت اللہ کے نزدیک اس کی ہے۔
 دوسری روایتوں میں اس جملے کے بعد چند اور جملے ہیں جو دراصل اسی اجمال کی شرح ہیں۔
 مثلاً سنن الدارمی میں خالد بن معدان سے روایت ہے:

فَلَمَّا وَلِعْتَهُ الْفَقِيمَةَ حَيْثُ أَقَامَهَا اللَّهُ چنانچہ آپ دنیا سے کنارہ کش رہے ،
 هَجَرَ تَهَاوُجَهَا وَقَدْ رَتَّهَا بِالْأَمَّا اس کے ساتھ بے رغبی سے پیش آئے اور
 قَرَّوَدَتْ مِنْهَا - نفرت کی نگاہ سے دیکھا البتہ آخرت
 کے لیے زاہد راہ اس سے لے لیا۔

اس ۱۲۹ پر خالدی صاحب رقم طراز ہیں:
 ”جاء حفظہ باعتبار معنی درج بالا روایت سے فتنی جلیبی روایت الحیوان ج ۲ ص ۲۷۶ پر اس
 طرح نقل کی ہے“

یہاں ”درج بالا روایت“ سے جو روایت مراد ہے وہ درج ہونے سے رہ گئی۔ اس روایت
 کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

”حضرت ابو بکر کے غلام حضرت بلال گھوڑ دوڑ کے میدان سے آئے تو کسی نے پوچھا:
 کون باندی لے گیا؟ فرمایا: اللہ کے مقرب بندے۔ سائل نے کہا: میں ’خیل‘ گھوڑے کے
 متعلق دریافت کر رہا ہوں۔ حضرت بلال نے فرمایا: میں ’خیر‘ کے متعلق جواب دے رہا ہوں۔
 اسی ص ۲۷۶۔ حضرت ابو بکرؓ کی وفات کے بعد حضرت عائشہؓ نے ان کی قبر پر کھڑے ہو کر جو
 کلمات کہتے تھے ان کا ایک ٹکڑا یہ ہے:

”وَإِنَّ كِتَابَ اللَّهِ لَيُعَدُّ بِجَمِيلِ الْعَزَاءِ عَنْكَ حَسَنَ الْعَوَاضِ مِنْكَ
 فَأُتَجَبَّرُ مِنَ اللَّهِ مَوْعُودٌ نِيَاكَ يَا صَبْرَ عَنكَ ، وَأُسْتَخْلَصُ
 بِالْإِسْتِغْفَارِ مِنْكَ“

خالدی صاحب نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے: "اللہ کی کتاب وعدہ کرتی ہے کہ آپ کی وفات پر صبر جمیل آپ کا اچھا بدل ہوگا، اس سے بڑی تسلی ہوتی ہے۔ میں آپ کی وفات پر صبر کرتے ہوئے اللہ سے وہ وعدے پورے کرنے کی درخواست کرتی ہوں، جو اس نے آپ سے کئے، اور آپ کی مغفرت طلب کرتے ہوئے دعا کرتی ہوں کہ وہ میری اس طلب میں اخلاص عطا فرمائے۔"

تینوں جملوں کے ترجمہ میں غامض قسم کی غلطیاں ہیں "استخلاص" کے معنی اخلاص طلب کرنا نہیں بلکہ کسی چیز کو پسند کرنا اور اپنے لیے مخصوص کرنا ہے۔ صحیح ترجمہ اس عبارت کا یہ ہے: "کتاب الہی کا وعدہ ہے کہ آپ کی وفات پر صبر جمیل اختیار کرنے پر مجھے آپ کا حسنِ عوض عطا ہوگا چنانچہ میں امید کرتی ہوں کہ اس حادثہ پر صبر اور آپ کے لیے استغفار کے بدلہ میں اللہ تعالیٰ وہ وعدہ پورا کرے گا جو آپ کے بارے میں اس نے کیا ہے۔"

نہایتہ الارباب، النہد الفرید، اور الریاض النضرۃ^{۱۲۵} میں "استخلاص" کی بجائے "متعجفہ" اور زہر الآداب^{۱۲۶} میں "استقصیہ" ہے جہرۃ خطب العرب^{۱۲۷} میں "مردم الذکر روایت کا انتخاب کیا گیا ہے۔"

(۱۰) ص ۳۰

(۱۱) عیسیٰ بن طلحہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے خلفائے اربعہ کے بارے میں ان کے تاثرات معلوم کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ حضرت ابو بکر کے متعلق فرمایا:

"کان خیرا کمال علی الحدۃ وشدۃ الغضب^{۱۲۸}"

خالدی صاحب نے اس کا ترجمہ کیا ہے: "وہ سراپا فیر تھے تیزی و گرمی میں بھی اور غضب

۱۲۵ نہایتہ الارباب للنویری دار الکتب المصریۃ ص ۵ ص ۱۶۴۔ ۱۲۶ العقد مطبوعہ ۱۳۱۶ھ ص ۲ ص ۶۔ ۱۲۷

الریاض النضرۃ پبلیکیشن ص ۱۸۵۔ ۱۲۸ زہر الآداب ص ۱ ص ۳۰۔ ۱۲۹ جہرۃ خطب

العرب ص ۱۲۶۔ ۱۳۰ البیان ص ۳ ص ۲۴۶۔

کی شدت میں بھی۔

جو اصول زبان کے خلاف ہے اس کا صحیح اور واضح ترجمہ یہ ہے: "شدت غضب

اور مزاج میں حدت کے باوجود وہ سترتا یا خیر تھے۔"

حضرت ابو بکر پر یہ تبصرہ القند الفرید میں محمد بن عبد السلام الحنفی سے بھی منقول ہے

اس میں "شدۃ الغضب" نہیں ہے اس کے الفاظ یہ ہیں

كان والله خيرا كله بخدا و خیر ہی خیر تھے اس حدت کے

مع الحدۃ الی کا ت فیه - بارہد جو ان کے اندر پائی جاتی تھی۔

المحب الطبری نے ابن عبد البر (متوفی ۴۶۵ھ) کے حوالہ سے اسی مفہوم کی ایک روایت

نقل کی ہے۔ جس کے راوی طارق ہیں۔ اس میں یہ ہے کہ کچھ لوگ حضرت ابن عباس کے

پاس آئے، انھوں نے پوچھا: حضرت ابو بکر کس طرح کے آدمی تھے؟

ابن عباس کے جواب کے الفاظ یہ ہیں: "كان خيرا كله او خيرا كله

على حدۃ کا ت فیه۔"

اب، حضرت عمر کے بارے میں ابن عباس نے جو تاثر ظاہر کیا وہ یہ ہے۔

"كان كاطاثر الحدۃ قد علم انه قد نصب له في كل

وجه حباله، وكان يعمل بكل يوم بمائتہ على عتف السباق؟

خالد بن صاحب اس کا ترجمہ یہ کرتے ہیں: ہوشیار پردہ کی طرح کس، وہ جانتے تھے کہ

ان کے چاروں طرف ایک پسندہ لگا دیا گیا ہے۔ وہ روز کا کام روز کر دیا کرتے تھے جیسے

دوڑ میں اپنے گھوڑے کو سب سے آگے نکلنے کی کوشش کرنے والا اس پر نرمی نہیں

برتناد کوڑے لگائے جاتا ہے۔

اس ترجمہ میں دو غلطیاں ہیں: ایک تو یہ کہ "قد علم" کا فاعل "الطاثر" کی بجائے حضرت عمر

کو سمجھ لیا گیا جو غلط ہے۔ اس لئے اس کا صحیح ترجمہ یوں ہو گا: "حضرت عمر اس ہوشیار پرندہ کی مانند تھے جسے معلوم ہو کہ ہر طرف اس کے لیے جال بچھا ہوا ہے۔" انعقد الفرید کی روایت اس باب میں بہت واضح ہے:

كان والله كالطير الحذر

بمخاذه اس ہوشیار اور چوکنے پرندہ کی طرح

الذي نصب له فخا

تھے جس کے لیے کوئی جال بچھا دیا گیا ہو اور

يخاف أن يقع فيه۔

اسے ہر آن گرفتار ہونے کا اندیشہ لاحق ہو۔

دوسری غلطی جو بہت اہم ہے وہ یہ کہ خالدي صاحب نے لفظ "السياق" (سوق)

کو "سياق" اس بقیہ پر بٹھا جس سے مفہوم خبط ہو گیا۔ سياق کے معنی ہیں بانگنا: عنف

السياق یعنی سختی سے بانگنا۔ یہاں حکومت اور انتظام میں سختی مراد ہے۔

ترجمہ یوں ہو گا:

"وہ روز کا کام روز کر دیا کرتے تھے۔ البتہ ان میں سخت گیری تھی"

جس طرح حضرت ابوبکر پر تبصرہ میں مزاج کی حدت کا ذکر تھا اسی طرح یہاں حضرت عمر

کی درشتی اور سخت گیری کا ذکر ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک موقع پر تقریر کرتے ہوئے فرمایا:

انقادوا قبل عنف السياق

قبل اس کے کہ تم کو سختی سے اطاعت پر

مجبور کیا جائے خود ہی مطیع ہو جاؤ

ابن ابی الحدید معتزلی شارح نہج البلاغۃ اس جملہ کی شرح کرتے ہوئے لکھتا ہے:

يقول: انقادوا وانتم من

حضرت علی فرماتے ہیں کہ تم خود برضا و رغبت

انفسكم قبل أن تقادوا وتساقوا

مطیع ہو جاؤ قبل اس کے کہ تم کو اطاعت کی

لغیر اختیار کم سوا غنیفاً

طرح جبراً ہالکا جانے یعنی زبردستی کی جائے۔

فاضل مقالہ نگار نے با حفظ کی تصنیفات سے حضرت ابو بکر کے ۳۳ آثار و اخبار پیش کئے ہیں (ضمیمہ نمبر ۵) سے قبل ایک اثر پیش کیا جا چکا ہے جو غالباً سہو یا چھوٹ گیا تھا۔ ایک مزید اثر پیش خدمت ہے

۱۳۵، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ جب کسی شخص کی تعزیت کرتے تو فرماتے:

لیس مع اناء مصیبة، ولا	اومی صبر کرے تو کوئی مصیبت نہیں،
وصح الحزن فائدة الموت	جزع فرح کا کوئی حاصل نہیں۔ موت
أشد ما قبله، وأهون ما	کا مرحلہ یا قبل کے مراحل سے سخت اور ہلکا
بعدہ، اذکر وافقد رسول اللہ	کے مراحل سے آسان ہے رسول اللہ صلی
صلی اللہ علیہ وسلم نقین عندکم	اللہ علیہ وسلم کی وفات کو یاد کرو تمہارا غم ہلکا
مصیبتکم صلی اللہ علی محمد و	ہو جائے گا۔ اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
عظیم أجرا	پر رحمتوں کی بارش کرے اور اجر عظیم فرمائے

اس طرح گویا آثار ابو بکرؓ کی تعداد ۳۵ ہو جائے گی۔ واللہ اعلم بالصواب۔
باقی۔

بقیہ حاشیہ نمبر ۳۱۴ ————— عیون اخبار ج ۲ ص ۱۵۱ اور صفحہ

الصفحة ۱۵ ص ۹۰ پر خیر البریہ کی بجائے من البریہ ہے۔ یہ شعر حضرت حسان کے مکتوبہ دیوان میں نہیں ہے

حاشیہ صفحہ ۱۵۱ البیان ج ۱ ص ۲۶۱ -

علم منطق — ایک جائزہ

جناب شیہرا احمد خاں غوری، ایم۔ اے ایل ایل بی سابق رجسٹرار
امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش

— (۱) —

اس عنوان سے برہان کے پچھلے شماروں میں ایک مضمون شائع ہوا ہے اس میں چند باتیں قابل غور ہیں :-

مضمون نگار نے اُن بنیادی اصولوں سے بے اعتنائی برتی ہے جو اس قسم کی علمی و تحقیقی سرگرمیوں کے لیے اساسی حیثیت رکھتے ہیں (اُن کی تفصیل آگے آگے کی جائے گی) اپنے ماتخذ و مواد سے نقل اقتباسات میں اُن سے ایسی فروگزاشتیں ہوئی ہیں جن کا صدور عربی مدارس کے ایک نوآموز طالب علم سے بھی مستبعد ہے۔

مثلاً اصولوں نے ”برہان نمبر ۱۹۷۵ء صفحہ ۲۹۵ سطر ۶-۹ پر فرمایا ہے :-

”چنانچہ پروفیسر مصطفیٰ عبدالرزاق کہتے ہیں کہ جو علم بطور آلہ ہوتا ہے اس

زمانہ میں اکثر ممالک کے اندر اسے عادی علم منطق کہا جاتا ہے لیکن شاید دوسری

قوموں کے یہاں اس کا دوسرا نام ہو، پھر بھی اسی شہور نام کے ساتھ ہی

اسے موسوم کرنے کو ہم ترجیح دیتے ہیں۔“

مصطفیٰ عبدالرزاق نے ”تہذیب التاریخ والفلسفۃ الاسلامیہ“ ص ۶۲ سطر ۸ میں لکھا ہے :-

”ولایں سینائی تعریف الحکمة وتفسیرہا مملکت طریف ملکہ فی منطق المشرقیین قال“

(حکمت کی تشریح اور تقسیم کے باب میں ابن سینا کا ایک نیا عمدہ طریقہ ہے جسے اس نے

مطلق المشرقیین میں اختیار کیا ہے پس وہ کہتا ہے)

اس کے بنائے ہوئے شیخ کی "منطق المشرقیین" سے ایک طویل اقتباس نقل کیا ہے جو ان کی کتاب کے صفحہ ۶۲ سطر ۹ سے صفحہ ۶۵ سطر ۲۰ تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کا آغاز بھی "واوین" کے ساتھ ہوتا ہے :-

"فی ذکر العلوم : ان العلوم کثیرۃ والشہوات لہا مختلفۃ ولكنها تنقسم اول ما

تنقسم

اور اختتام بھی "واوین معکوس" ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔

.

ہو حین نشغل بایراد العلم الا کی ہوا لمنطق یہ

بیچ میں کہیں بھی اس کا تسلسل نہیں ٹوٹا۔ خود مصطفیٰ عبدالرزاق نے ص ۵ کے پائیں

حواشی میں اس طویل اقتباس کے حوالہ کے طور پر لکھا ہے :-

(۱) منطق المشرقیین صفحہ ۵ - ۸

اس سے اس طویل اقتباس کی طوالت واضح ہو جاتی ہے۔ غرض یہ پورا اقتباس شیخ بوعلی سینا

کا قول ہے اسی طویل اقتباس میں صفحہ ۶۲ سطر ۲۲ - ۲۶ پر ہے :-

"والعلم الذی یطلب لیکون آلتہ — قد جرت العادۃ فی هذا الزمان

وفی هذه البلدان ان یسمی علم المنطق ولعلّ له عند قوم آخرین اسماء

آخر لکننا نوثران نسحب بهذا الاسم المشہور"

اس لیے یہ بھی بوعلی سینا ہی کا قول ہے نہ کہ مصطفیٰ عبدالرزاق کا۔ پھر بھی اگر اس

اس باب میں کوئی شک تھا تو وہ "منطق المشرقیین" سے مراجعہ کر کے دور کر سکتے تھے

۱۔ "منطق المشرقیین ص ۵ - ۸۔"

شیخ بوعلی سینا کی "منطق المشرقیین" کوئی نادر و کمیاب مخطوطہ تو نہیں ہے جو صرف یورپ یا امریکہ ہی میں دستیاب ہو سکتا ہے۔ یہ ایک مطبوعہ کتاب ہے جو پائسانی مل سکتی ہے اس کے صفحہ ۵ سطر ۱۶-۱۸ پر یہ عبارت ہے: "والعلم الذی یطلب بهذا الاسم المشہور من وعن موجود ہے۔"

بہر حال اسے شیخ کے بجائے مصطفیٰ عبدالرزاق کا قول بتانا اور لکھنا بہ

"چنانچہ پروفیسر مصطفیٰ عبدالرزاق کہتے ہیں کہ جو علم الخ۔"

ایک انتہائی غیر ذمہ دارانہ فروگزاشت ہے کیونکہ اس سے اس قول کے مضمرات و متضمنات ہی بدل گئے، مضمون نگار نے اسے مصطفیٰ عبدالرزاق کی طرف منسوب کر کے یہ بتایا ہے کہ بیسویں صدی میں مصر کے اندر اسے منطق کہتے ہیں، انگلینڈ اور انگریزی میں (LOGIC) اور ہندوستان کی سنسکرت درسگاہوں میں "تک شاستر" "ترک شاستر"

आशा शिक्षा या کے لکھا "تک و دہا"۔ حالانکہ شیخ جو اس قول کا

قائل ہے یہ کہنا چاہتا ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے آغاز میں اس کے وطن (فی ہذہ البلدان) خراسان میں یہ علم منطق کہلاتا تھا۔ ممکن ہے قلمروئے اسلام (جو اس وقت ہندو کش سے اسپین تک پھیلی ہوئی تھی) کے دوسرے علاقوں میں یا سنہین ماضیہ میں کسی دوسرے نام سے موسوم ہو (جیسے ریاضی (MATHEMATICS) شیخ کے زمانہ میں "ریاضیات" کہلاتا تھا مگر اس سے کوئی نصف صدی پہلے فارابی جس کی زندگی کا بیشتر حصہ بغداد اور دمشق میں گزرا تھا، اس علم کو "تعلیم" کے نام سے یاد کرتا تھا۔)

اس تفصیلی تبصرے سے واضح ہو جاتا ہے کہ "قائل" کی شخصیت کی صحیح تحقیق ہوجانے سے اس کے قول کا مفہوم کس قدر بدل گیا۔

لیکن اس سے کبھی زیادہ افسوسناک وہ فروگزاشتیں ہیں جو مضمون نگار سے معمولی الفاظ و فقرات کے ترجمہ میں سرزد ہوئی ہیں مثال کے طور پر اسی اقتباس میں

ایک فقرہ ہے: "فی ہذہ البلدان" نہایت آسان کہ ایک بات می بھی بسہولت ترجمہ کرینگے مگر مصنفوں نے اس کا ترجمہ "اکثر ممالک" کیا ہے۔ خدا نے انھوں نے "ہذہ" کے اشارے کو کیوں نظر انداز کر دیا اور "البلدان" کے اندر "الغلام" کی یہ کون سی قسم ہے جس میں "اکثریت" اکثر ممالک کے اندر اس کے معنی مضمر ہیں۔ اس خطی کے لیے تو "نحو میر" پڑھنے والے طالب علم کو کئی معائنہ نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح مشہور نگار نے دوسری جگہ بیان دسمبر ۱۹۷۹ء ص ۶۹ سطر ۱۱۱

لکھا ہے :-

"صاحب حمید کہتے ہیں لفظ روم کا اطلاق کبھی کبھار مشرقی جمہوریہ رومانیہ پر

اور اکثر یونان پر ہوتا ہے۔"

بسوخت نقل زحیرت کہ اپنی ہمہ اوجہ است

صاحب حمید کے الفاظ حسب ذیل ہیں (ملاحظہ ہو حمید اور اس کے الفاظ و اس کے الفاظ)

ص ۳۸ پائیں حواشی (۱۱)

"الناطق لفظ الروم علی مکان الامبراطوریۃ الشرقیۃ الشرقیۃ حیث ان یطلق فی الغالب علی الیونان"

"امبراطوریہ" کا ترجمہ "جمہوریہ" اور "رومانیہ الشرقیہ" کا ترجمہ "مشرقی رومانیہ"

کس قدر گمراہ کن ہے۔

"امبراطوریہ" امپائر یا EMPIRE کا معرب ہے جس کے معنی شہنشاہیت ہیں

۱۔ اگر مصنفوں نے کار کو "امبراطوریہ" کا لفظ عربی زبان کی قدیم لغات میں نہیں لے سکا تو انھیں جدید

عربی کی لغات میں تلاش کرنا چاہیے تھا۔ مثلاً ایسا اس الطون ایسا کی "القاموس المصری" عربی

فیکری (مطبوعہ المصریہ - قاہرہ) جس کے (فونی ڈیشن) ص ۲۰ کے دوسرے کالم کی سطر ۱۲ پر

مرقوم ہے۔ امبراطوریہ EMPIRE اسی طرح ص ۵۵ کے دوسرے کالم کی سطر ۲۲ پر مرقوم ہے۔

رومانی ROMAN اور حبیب لفظ "امبراطوریہ" کی علت نسبتی کے طور پر آئیے تو مرکب نہ معنی ہوگا۔

"امبراطوریہ" اور رمانہ عینی (ROMAN EMPIRE) ۵۸

اور اس طرح ”جمہوریت“ کی ضد ہے جس سے مراد شورائی حکومت ہونی ہر اسی طرح
رومانیہ“ سے مراد عہد حاضر کا ملک رومانہ“ نہیں ہے بلکہ ”رومن“ ROMAN ہے
اور امپراطوریہ الرومانیہ کے معنی ہیں مشرقی رومن امپائر
EASTERN

(ROMAN EMPIRE)

عربی مدارس کے اساتذہ اس بات کے تو مکلف نہیں ہیں کہ وہ یونان و روم
کی تاریخ کا علم ان کتابوں سے حاصل کریں جو عہد حاضر میں یورپی فضلا نے لکھی ہیں۔
لیکن ایسے علماء نظام سے جو نہ صرف یونان بلکہ ایران و ہندوستان کی فلسفیانہ سرگرمیوں
کا جائزہ مرتب کرنے کی اڑان سمجھ رہے ہوں یہ توقع بجا طور پر کی جائے گی کہ وہ کم از کم
سعودی جیسے عرب مورخین ہی کی کتابیں پڑھ چکے ہوں گے۔

بہر حال صورت حال یہ ہے کہ شروع میں روم (جس سے مراد رومیوں کی وہ
مملکت ہے جو شہر روم (ROME) اور اس کے مضافات میں قائم ہوئی) کے اندر
جمہوری نظام حکومت تھا۔ بعد میں ملوکیت قائم ہوئی جو اپنے عہد عروج میں ”رومی
شہنشاہیت“ ROMAN EMPIRE بن گئی۔ مگر قیام میں بادشاہ روم نے یونان کو
بھی فتح کر کے اپنی سلطنت میں ضم کر لیا اور وہ عظیم رومن امپائر کا ایک حصہ بن کر رہ
گیا۔ عرب مورخ مسعودی بھی ملک روم کے سربراہان حکومت کو بادشاہ ”ملوک“ ہی
بتاتا ہے اور اس نے ان بادشاہان روم کے دو طبقے کئے ہیں: ایک بت پرست بادشاہوں
کا اور دوسرا مسیحی المذہب بادشاہوں کا چنانچہ ”التبلیہ والاشراف“ ص ۱۲۳ میں
لکھتا ہے :-

” ذکر الطبقة الاولى من الملوك الروم وهم الصابون “

اور صفحہ ۱۳ پر لکھا ہے :- ” ذکر الطبقة الثانية من ملوك الروم وهم المتنصرون “

اسی طرح ”مروج الذهب و معادن الجواهر“ جلد اول ص ۲۶۹ میں لکھتا ہے :-

” ذکر ملوالم املتصرہ “

مسیحی قیصر اوجس AUGUSTUS کے ذکر میں لکھا ہے :-

وتواس یحییٰ یار غطس یبتدی رومیوں کی تاریخ اوگسٹس سے شروع

لانه اول ملك من ملوك الروم ہوتی ہے کیونکہ وہ روم کے بادشاہوں

خروج عن مدینة رومیہ میں پہلا بادشاہ ہے جو شہر روم سے نکلا۔

فاستولی علی ملك اليونانیین ... اور یونانیوں کے ملک اور مصر اور

ومصر والشام وقتل قلوبطرة شام پر قابض ہو گیا۔ اس نے ملکہ

آخر ملوك اليونانیین فاجتمع کلیو پیٹر کو جو آخری یونانی تاجدار تھی

له ملك الروم والیونانیین وزالت قتل کر دیا۔ اس طرح روم اور یونان

س سوم اليونانیین قسمی الجمع دونوں اس کے قبضہ میں آ گئے یونانیوں

روما کے نشانات مٹ گئے اور پورے ملک

التبئہ والاشراف صفحہ ۱۲۲ مقبوضہ کا نام ” روما “ (ROME)

قرار پایا۔

بعد میں قیصرہ روم کا اقتدار صرف سلطنت کے مشرقی حصہ میں رہ گیا جو بوزنطیہ

(BYZANTIA) کہلاتا تھا۔ اس کی سیاسی وجوہ جو کچھ یوں رجن کی تفصیل روم

کی جدید تاریخوں بالخصوص رجن کی سقوط سلطنت روما DECLINE AND FALL

(OF ROMAN EMPIRE) میں ملے گی، مگر مسیحی نے لکھا ہے کہ پہلا

عیسائی رومی شاہنشاہ قسطنطین روم سے ” بوزنطیہ “ چلا آیا اور یہاں قسطنطینہ کا شہر

آباد کر کے اسے اپنا دارالسلطنت بنایا۔

قسطنطین کا عہد حکومت وہ پہلا

بادشاہ ہے جو مملکت روم (کے ابتدائی

” ملك قسطنطین وکان

اول ملك انتقل من ملك الروم

عن رومیہ الی بوزنطیہ وھی مدینہ دارالسلطنت (روم سے منتقل ہو کر
 القسطنطنیہ فیناھا وسمیھا القسطنطنیہ چلا آیا جو شہر قسطنطنیہ کا نام
 با سمنہ " ہے یہاں آکر اس شہر کو تہمیر کیا اور اپنے
 نام پر اس کا نام رکھا۔

بہر حال عظیم رومن امپائر کا یہی علاقہ تاریخ میں "مشرقی رومن امپائر" کے
 نام سے موسوم ہوا اور اسی لیے مسلمان اسے روم کہتے تھے، اگرچہ یہاں کے اصل
 باشندے اور اسی طرح یہاں کے علوم یونانی الاصل تھے (اسی علاقے کو مصطفیٰ عبدالرزاق
 نے "امبراطوریہ الرومانیہ الشرقیہ" کہا ہے)۔

اسی "مشرقی رومن امپائر" کے قیام سے ایران کے ساسانی بادشاہوں
 کی جنگیں ہوا کرتی تھیں یہی روم صدر اسلام میں ایران کے ہاکموں ہارانتھا اور
 بعد میں غالب آیا جس کی طرف قرآن کریم اشارہ کرتا ہے:-

الغلبة الروم فی ارض وہم من بعد غلبتہم سیغلبون۔

اسی روم کا بادشاہ ہرقل تھا جس کے پہلے سال جلوس میں ہجرت نبویؐ میں
 آئی، مسعودی لکھتا ہے:-

"ہرقل و فی اول سنہ من ملکہ کانت ہجرتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔"

بعد میں روم کا یہی بادشاہ ہرقل عہدِ قاروقی میں شام کے مسلمانوں کے قبضہ
 میں آجانے پر اوداعی سلام کر کے ہمیشہ کے لیے یہاں سے چلا گیا تھا مسعودی کے نقلوں
 میں: واشراق علی الشام علیک السلام یا سور یہ سلام مودع لا یعود الیک ابداً۔
 اسی روم کے بادشاہ سے دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور نے یونانی ریاضی
 کی کتابیں عربی میں ترجمہ کر کے منکائی تھیں جیسا کہ ابن خلدون کہتا ہے:-

"قبعت ابو جعفر منصور الی ملک الروم ان یبعث الیہ بکتاب لتعالیم متجہة۔"

پس خلیفہ ابو جعفر منصور نے بادشاہ روم سے کہلا سبھیا کہ وہ ریاضیات کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کر آکر اُسے بھیج دے۔

اسی روم کے بادشاہ نفقور (NICEPHORUS) سے خلیفہ ہارون الرشید کی لڑائیاں ہوئی ہیں۔ مستودی لکھتا ہے :-

”ثم ملك على الروم نفقور بن اسراق“

پھر روم کا بادشاہ نفقور بن اسراق

وكانت بينه وبين الرشيد مراسلات“

ہوا اور اُس کے اور رشید کے

درمیان خط و کتابت ہوئی۔

(مروج الذهب جلد اول ص ۲۸)

اور اسی روم کے بادشاہ سے ہارون الرشید کے بیٹے خلیفہ مامون نے اصرار کے یونانی علوم کے جواہر پارے بغداد منگائے، جیسا کہ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں لکھا ہے :-

”ان المامون كان بينه وبين“

خلیفہ مامون اور بادشاہ روم کے درمیان

ملك الروم مراسلات وقد

خط و کتابت ہوئی اور مامون نے اُس

پر دباؤ ڈالا۔ پس اُس نے بادشاہ روم

کو لکھا اور اس سے اجازت مانگی کہ اس

کے ربادشاہ روم کے ملک میں قدیم علم

وحکمت کے جو منتخب نسخے تھے اور روم

کے شہر میں اُن کے ذخائر تھے اکھیں

(بغداد) بھیج دے۔ پس بادشاہ روم نے

پہلے منع کیا اور پھر راضی ہو گیا۔

(باقی)

مسئلہ خیر و شر

از افادات علامہ محمد انور شاہ کشمیری (محدث)

سید محمد فاروق بخاری، گورنمنٹ ڈگری کالج سوپور، کشمیر

(حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ بیسویں صدی کے ممتاز علماء اور نامور محققین اسلام میں جو مقام و مرتبہ رکھتے ہیں وہ ہر صاحب علم و فضل پر روشن ہے۔ ان کے معاصرین کہتے ہیں کہ شاہ صاحب فقہ و حدیث کے خاص طور پر امام زمان اور حفاظ حدیث کی سلسلۃ الزہب کی آخری کڑی تھے۔)

کلام اقبال کے شارح اعظم پروفیسر یوسف سلیم چشتی فرماتے ہیں:

”ہر خیمہ محوم ہر فن میں مہارت تامہ رکھتے تھے لیکن

حدیث اور فقہ میں بلاشبہ تمام دنیائے اسلام میں

کوئی شخص اُن کا ہمسر نہ تھا۔“

اسی طرح ابن خلدون ہند حضرت مولانا حکیم سید عبدالحی حضرت شاہ صاحب کا تذکرہ ان الفاظ سے شروع کرتے ہیں:

الشیخ الفاضل العلامة انور شاہ احد

کبار الفقہاء والحنفیۃ (وعلماء الحدیث الاجلاء)

مگر جن حضرات کو حضرت شاہ صاحب کو بڑے قریب سے دیکھنے کا موقع ملا وہ ایک زبان ہو کر کہتے ہیں کہ حضرت نہ صرف علومِ آلیہ (صرف و نحو، بیان و بدیع، عروض وغیرہ) اور علومِ عربیہ و ہندیہ کے بحرِ ذخار تھے بلکہ علومِ عقلیہ اور فنونِ عصریہ کے بھی ماہر کامل تھے۔ حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ، جنہیں حضرت کے پاس دوسرے تلامذہ اور ساتھیوں کی بہ نسبت خلوت و جلوت میں بیٹھنے کا زیادہ موقع ملا ہے، فرماتے ہیں :

”مطالعہ کے سلسلہ میں فنونِ عصریہ، فلسفہ جدیدہ،
حقیقۃ جدیدہ، حتیٰ کہ فنِ رمل و جفر کی کتابوں کو بھی
مطالعہ سے نہ بچوڑا۔“

یہ صرف دعویٰ ہی دعویٰ نہیں ہے اور نہ اسے عقیدہ تمندی پر محمول کیا جاسکتا ہے بلکہ آفتاب کی طرح روشن حقیقت ہے۔ اس حقیقت کی حضرت مرحوم کے رسائل دامالی سے من عن تصدیق ہوتی ہے۔ فلسفے پر تو ان کے مستقل رسائل ہمارے ہاتھوں میں ہیں۔ اس کے علاوہ فیض الباری، انوار المحمود نیز عقیدۃ الاسلام میں فلسفہ، کلام اور معارف الہیہ پر مشتمل مسائل کے بارے میں سینکڑوں جواہرات بکھرے ہوئے ہیں مگر افسوس! نہ ان کو آج تک کچھ جمع کرنے کی کوشش کی گئی اور نہ منتشر حالت ہی میں سہی اردو میں منتقل کئے گئے۔ فیض الباری کو اٹھائیے۔۔۔ اس کے بارے میں حضرت شاہ صاحب کے دوسرے نامور شاگرد مولانا

۱۔ نزہۃ الخواطر ج ۸، خطوط وحدانی کی عبارت حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی مدظلہ کے ہے۔ جیسا کہ انھوں نے خود تصریح فرمائی ہے۔

۲۔ حیات النور: مقالہ حضرت حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صاحب مدظلہ۔

حکیم ڈاکٹر سید عبدالعلی مرحوم و مغفور (برادر حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ) اپنے ایک مکتوب میں یہ خیال ظاہر کرتے ہیں:

”حضرت کے نام سے بخاری کی جو شرح (فیض الباری) شائع ہوئی ہے اس

میں بھی وہ مضامین نہیں ہیں جو حضرت کی تقریروں میں ہوتے تھے اور

جن مضامین کو حضرت سے پیشتر کسی نے نہیں لکھا ہے۔“

حضرت ڈاکٹر صاحب مرحوم و مغفور کی یہ رائے ان کی فضیلت علمی کی روشن دلیل اور حضرت

شاہ صاحب کے مایہ ناز شاگرد ہونے کی کھلی نشانی ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ باوجود اس نقص

وکی کے فیض الباری کی چاروں جلدیاں صرف عقیدۃ الاسلام فی حیوۃ عیسیٰ علیہ السلام

اٹھا کر دیکھئے، آپ کو بھی اپنے مخاطب سے وہی کہنا پڑے گا جو ایک محقق، جاخط (البعثۃ

عمرو) کی کتابیں پڑھ کر اپنے مخاطب سے کہتا ہے:

وانت اذا اردت نظرك في ثبت ما صنف من مصنفات

اخذك الدهش ويملك العجب، لانتك تراو لم يكد يترك علماً

معروفاً على زمانه لم يمنع فيه مولفاً ولم يدع فناً لم يكتب

فيه مصفاً۔

فرق یہ ہے کہ جاخط نے سب کچھ خود لکھا اور حضرت شاہ صاحب نے کچھ اپنے قلم سے لکھا اور

کچھ اپنے نامور اور جلیل القدر تلامذہ سے لکھوایا۔ اسی کے ساتھ اگر اس بات پر افسوس کیا

جائے تو بے جا افسوس نہ ہوگا کہ متاخرین فضلاء ہند کی توجہ حضرت کی تصنیفات و امالی کی

جانب بہت کم رہی، بلکہ بعضوں نے احساس کمتری یا احساس برتری کی وجہ سے کھلے حقائق

پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی۔ یہاں تک کہ اگر آپ علامہ انور شاہ محدث اور علامہ اقبال کے

ماہرین کی تصنیفات کی طرف معلومات حاصل کرنے کی غرض سے رجوع کرنا چاہیں تو کچھ بھی نہ ملے گا۔

حسب ذیل سطور، جو مسئلہ خیر و شر پر حضرت شاہ محمد انور شاہؒ کے افادات کی روشنی میں لکھی گئی ہیں ایسے شخص کے قلم سے ہیں جو ادب عربی کا مہولی طالب علم ہے اگر لکل فن رجال کو مد نظر رکھ کر اس موضوع پر قلم اٹھانا میرا زبردست علمی جرم ہے مگر میری محبت حضرت کے ساتھ معقول نہیں بلکہ جذباتی ہے اس لئے یہاں معافی کی گنجائش ہے۔ اپنی تہی مانگی اور ہچمیری کا پورا اور کھلے دل سے معترف ہو کر یہ سطور ہر یہ ناظرین کرتا ہوں۔

جس طرح مسئلہ جبر و اختیار، وحدۃ الوجود، حیات بعد الموت، جزا و سزا وغیرہ میں حضرت شاہ صاحب کا مسلک حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ کی تصنیفات عالیہ سے اکثر و بیشتر ماخوذ ہے اسی طرح مسئلہ خیر و شر بھی وہ حضرت شیخ ہی کے معارف و حقائق کی روشنی میں حل کرتے ہیں۔ حضرت شاہ صاحب کے بارے میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں:

کان کثیرا لا عجب بالشیخ محی الدین ابن عربی فی بیان الحقائق و المعارف الالہیۃ یعنی حضرت شاہ صاحب کو شیخ اکبر کے معارف الہیہ بیان کرنے میں بڑا تعجب تھا (اور متاثر تھے)۔

بلکہ بقول مولانا محمد منظور صاحب نعمانیؒ ”شاہ صاحب خود وقت کے شیخ اکبر تھے۔“ جس طرح مولانا عبید اللہ سندھی ولی اللہی علوم کے سمندر تھے اسی طرح حضرت شاہ صاحب نے شیخ اکبر کے علوم کو بذب کیا تھا۔ فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم کے علاوہ دیگر تصانیف شیخ کا حوالہ بھی شاہ صاحب کے رسائل میں ملتا ہے۔ فصوص الحکم کی متعدد شرحیں، جو ابھی تک زیر طبع سے بھی آراستہ نہیں ہوئی ہیں، بھی نظر سے گزری تھیں۔ غرض یہ مسئلہ (خیر و شر) بھی شیخ اکبر ہی

کے علوم و معارف سے اکثر ماخوذ ہے، اور شاہ صاحب نے نہایت اجمال کے ساتھ اسے بیان کیا ہے۔ وہ ممکنات سے بات شروع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اشیاء کوئیہ، اعیانِ ثابۃ ہیں۔ صوفیہ کرام کے نزدیک اشیاء کوئیہ، معلوماتِ حق ہیں اور انہی کو ماہیاتِ اشیاء بھی کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو ظاہر کرنا چاہا تو انہی اعیانِ ثابۃ یا ضروریہ کو اپنی تجلی کے ذریعہ ظاہر کیا۔ کیونکہ اس کے بغیر ظہورِ حق ناممکن تھا۔ کُن کے مخاطب بھی یہی اعیانِ ممکنات تھے ورنہ عدم، جب کچھ ہے ہی نہیں تو مخاطب کیسے بن سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ یہی اعیان، جو ذاتِ حق کی طرح ازلی ہیں ہو جانے کے مخاطب ہوئے بالفاظِ دیگر اعیان، آئینہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ جس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو مشاہدہ کیا اور مشاہد فرما رہے ہیں۔ چونکہ یہ اعیان، کوئی علیحدہ وجود نہیں رکھتے، ذاتِ حق کے وجود ہی سے قائم ہیں، ذاتِ حق ہی کی طرح ازلی ہیں اس لئے اگر کوئی یہ پکارے تو درست پکارتا ہے:

هناك تجلی بذاتہ علی ذاتہ من ذاتہ

الی ذاتہ فی ذاتہ لذاتہ

اب جبکہ یہ کائنات، معلوماتِ الہی کے بغیر کچھ بھی نہیں ہے تو ان معلومات کی حقیقت کا جاننا بھی ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ معلومات یا ماہیات معدوم بھی ہیں اور موجود بھی یا حضرت شاہ صاحب کے لفظوں میں لا موجوداً بحتاً ولا معدوماً محضاً یہ نہ موجود محض ہیں اور نہ معدوم محض۔ موجود محض

تحفۃ الاسلام، مجلس علمی ڈابھیل، علامہ انور شاہ کشمیری ص ۱۳

النوار المحمود فی شرح البوداؤد، مرتبہ مولانا محمد صدیق نجیب آبادی جمال پرنٹنگ ورکس
دہلی ۱۹۳۷ء

اس لئے نہیں ہیں کہ اُن کا اپنا وجود نہیں ہے، یہ مسلوب الذات اور صفاتِ عریہ سے متصف ہیں۔ اور معدوم محض اس لئے نہیں ہیں کہ معلوماتِ حق ہونے کی وجہ سے ثابت بالذات ہیں۔

معلوم ہوا کہ معلومات یا مہیاتِ اشیاء معدوم بھی ہیں اور خاص قسم کا وجود رکھنے کی وجہ سے موجود بھی ہیں۔

اس کے برعکس ان معلومات کے عالم یعنی اللہ تعالیٰ موجود ہی موجود ہیں۔ بلکہ خدا وجود کا سرچشمہ اور خزانہ ہے، عدم کے تمام شوائب سے یکسر پاک ہے، حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں **وَإِنْ ذَاتُ مَنْزَهَةٍ مِنْ شَوَائِبِ الْعَدَمِ مُطْلَقًا**۔ چونکہ عرفاء کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ وجود کے نتائج خیرات ہی خیرات جیسے حسن، کمال وغیرہ ہوتے ہیں اور عدم کے ثمرات شرور ہی شرور جیسے قباح، نقائص وغیرہ ہوتے ہیں اس لئے حق تعالیٰ جس کے بارے میں معلوم ہوا کہ عدم اور عدمیت سے وہ یکسر پاک ہے اس لئے وہ خیر مطلق ہے۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں :

ما من کمال الا یجب ان یکون موجوداً	تمام کمالات کا ذاتِ حق میں علی وجہ التمام
فیکہ سبحانہ و تعالیٰ علی وجہ التمام	موجود ہونا ضروری اور لا بدی ہے، کیونکہ
لانہ منبع الوجود و مخزنہ	وہ وجود کا خزانہ اور سرچشمہ ہے۔

مذکورہ بالا سطور میں اشیاء کوئیہ اور حق تعالیٰ (معلومات اور عالم) کے درمیان جس خاص قسم کے تعلق اور پھر کلی مغائرت پر روشنی ڈالی گئی۔ اس کے نتائج حسب ذیل

۱۔ النوار المحمود فی شرح البوداؤد : مرتبہ مولانا محمد صدیق نجیب آبادی۔ جمال پرنٹنگ

ورکس دہلی ۱۹۳۷ء

۲۔ النوار المحمود ج ۲

یہ ہیں :

(۱) اللہ تعالیٰ، موجود محض ہیں اس لئے خیر مطلق اور نقص و قبح سے یکسر پاک ہے۔

(۲) اشیاء کون، خاص قسم کا وجود رکھنے کے باوجود معدوم ہیں۔ اس لئے

بالفاظ حضرت مولانا انور شاہ محدث

خَلْقُ الْأَمْرَانِ، الْخَيْرُ وَالشَّرُّ، وَالْكَمَالُ

وَالنَّقْصُ وَالْحُسْنُ وَالْقَبْحُ، اقْتِضَاءُ

مِنْ جَانِبِهِ الوجود والعدم

یہاں دو متضاد چیزیں مل گئیں خیر اور شر، کمال اور نقص، حسن اور قبح جیسا کہ دو متضاد چیزوں کا تقاضا تھا یعنی عدم اور وجود۔

ذات حق اور مخلوقات کی ذوات (اشیاء کونیہ) کی حقیقت معلوم ہونے کے بعد "استعداد" یا "قابلیت" کی بات آگئی۔ معلومات یا اشیاء کونیہ جس طرح خود ازلی ہوتی ہیں اسی طرح ان کی قابلیات اور لوازم ذاتیہ بھی ازلی ہوتی ہیں۔ ان لوازم ذاتیہ اور استعدادوں کو اپنی اپنی ذوات سے کبھی علیحدہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اب "خیر و شر" کا مسئلہ واضح ہوتا ہے۔ آگے ہم نے بتایا کہ حق تعالیٰ معلومات کو اپنی تجلی کے ذریعہ ظاہر کرتے ہیں تو جب ان معلومات یا ممکنات کا ظہور ہوا تو خود بخود ان کے لوازم ذاتیہ بھی منظر عام پر آئے جو از ازل ان میں موجود ہیں۔ جہاں تک ان کے ازلی ہونے کا تعلق ہے تو یہاں انسان کے مختار اور آزاد ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ جس کے لوازم اور قابلیات اچھے ہوں، وہ ان کا اظہار اپنے رب کی تجلی کے ذریعہ بے روک و ٹوک کر سکتا ہے کوئی قید و بندش نہیں ہے،

اور جس کے بڑے ہوں وہ بھی عیاں ہوگا حضرت شاہ صاحب اپنے حسب ذیل اشار
میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں :

ویشتر شتر شتر ما ینبغی لی ویزعمہ الظلم الصریح جہول
کایراث جبت البدن جبت نبأ^{تہ} طباعاً ولایاتیہ قال یقول^{لہ}

یعنی شر کا پھل شر ہی ہوتا ہے مگر جاہل اسے ظلم صریح سمجھتا ہے۔ جس درخت کا بیج فطراً
اودا زل سے برا ہوا اس کا سبزہ بھی بُرا ہی ہوگا اور اس میں بے کار باتیں نہیں چلتی ہیں۔
حضرت شاہ صاحب کا مقصد یوں بھی سمجھایا جاسکتا ہے کہ اگر ایک روشن شمع
کے آس پاس مختلف رنگوں کی شیشیاں رکھی جائیں تو روشنی وہی رنگ (باہر سے)
اختیار کرے گی جو جس شیشی کا ہوگا۔ بس تجلی حق شمع کی روشنی سمجھنی چاہئے، شیشیاں
ممکنات یا ماہیاتِ اشیاء اور ان کے رنگ، ان ممکنات اور اعیان کی ازلی قابلیتیں۔
جو شیشہ جتنا صاف اور شفاف ہوگا وہ اتنا ہی روشن ہوگا اور جو جتنا کالا ہوگا
اتنا ہی روشنی سے محروم رہے گا۔ حالانکہ نہ نفس روشنی میں کوئی رنگ ہے اور
نہ روشنی شیشیوں میں سے کسی پر زیادہ پڑتی ہے اور نہ
کسی پر کم۔

الغرض یہاں تک آدمی آزاد اور مختار ہے، مگر اس اختیار اور اپنی فطری
استعداد کا اظہار کرنے کے لئے کھلی آزادی رکھنے کے باوجود انسان مجبور ہے۔ اسی
راز کی طرف حضرت شاہ صاحب اشارہ کرتے ہیں :

واما اختیار مستقل فاند محال فلا یسألك عند سؤل^{لہ}

یعنی جہاں تک مستقل اختیار اور آزادی کا تعلق ہے تو یہ محال ہے۔۔۔۔۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اعیان ثابتہ بے حس و حرکت ہیں، فعل کی قوت اس میں نہیں ہے۔ بقول حضرت شاہ صاحبؒ :

صِفَتُهُ لَمْ يَخْلُقْ كَذَا لَكَ وَجِدُهُ كَصِفَاتِهِ الْعَظِيمِ فَلَا تَقْفَانِ

فَعْلُهُ وَفَرْعُهُ مِنْ جِلَالِهِ ذَاتِهِ لَوْلَا مَا ذَا شَبَابٍ مِنْ نَقْصَانٍ

خالق اور فاعل حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ اللہ کا یہی فعال حقیقی اور قادر مطلق ہونا انسان کو مجبور بناتا ہے۔ دیکھئے اس نکتے کو کس طرح حضرت شاہ صاحب بیان کرتے ہیں :

وَأَفْعَالُهَا تَامِنًا عَلَى اخْتِيَارِهَا وَلَكِنَّهَا غَوَى الْقَدِيرِ يَوْمَئِذٍ

یعنی افعال تو ہم آزادی سے انجام دیتے ہیں مگر معاملہ پھر بھی قدرت والے خدا کی طرف لوٹتا ہے۔ بس اسی قدرت اور فعل حق سے جبر کا پہلو نکلتا ہے۔ اگر ہم خلق و فعل کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہ کریں تو ہم کھلے مشرک ہیں۔ ”خلاق“ اور ”فَعَالٌ“ لَمَّا يُرِيدُ“ وہی ہیں۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں :

لَا يَنْسَبُ شَيْءٌ مِنَ الْخَالِقِ لِغَيْرِ اللَّهِ كَمَا لَا يَنْسَبُ شَيْءٌ مِنَ الْخَالِقِ لِغَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَكُونُ شَرِيكًا وَنَدًّا وَمَسَاوِيًا لَهُ فِي نِسْبَةِ الْفَعْلِ إِلَيْهِ

کسی شے کی پیدائش کے بارے میں کوئی بات بھی اللہ تعالیٰ کے بغیر کسی کی طرف منسوب نہیں کی جاسکتی ہے۔ اس طرح کرنے سے وہ گویا فعل کی نسبت میں اللہ کا شریک و سہم ہے۔

اللہ تعالیٰ کو ہر حال میں بذریعہ تجلی اپنے آپ کو ظاہر کرنا ہے اور یہ ظہور اشیاء یا ممکنات کے ذریعہ ہوتا ہے۔ چونکہ اشیاء اضافۃً معدوم تھے اور اللہ تعالیٰ انہیں کام میں لایا اس لئے مجبور ہیں کیونکہ اب خود بخود ان کے لوازم ذاتیہ اور قابلیتیں وجود میں آئیں گی اب عدم کے صفاتِ قبیحہ بھی نمایاں ہوں گے اور وجود کے صفاتِ حسنہ بھی ظاہر ہوں گے۔ حضرت شاہ صاحب حسب ذیل مثال دے کر یہ پیچیدہ مسئلہ سلجھاتے ہیں:

الشُّرُودُ وَالنَّقَائِصُ فَاتِّمَانِشَاتُ
مِنْ احاطَةِ عَدَمٍ بِوُجُودِ الْخَاصِ
كَمَا يَنْشَأُ الشَّكْلُ التَّرْبِيعُ وَالتَّثْلِيثُ
وَالْاِسْتِدْرَاقُ وَالْمَخْرُوطِيَّةُ وَغَيْرُهَا
مِنْ احاطَةِ ظُلَالِ الْأَشْيَاءِ الْحَائِلَةِ
بِذَلِكَ النُّورِ الْوَاحِدِ الْمُنْبَسِطِ وَالْمُتَدِ
الْمُنْتَشِرِ فِي الْأَفَاقِ، فَيَشْكُلُ التَّرْبِيعُ
وَالتَّثْلِيثُ مِثْلًا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ
مَوْجُودًا فِي نَفْسِ نُورِ الشَّمْسِ إِلَّا أَنَّهُ
ظَهَرَ بِسَبَبِ هَذَا النُّورِ فِي الْمَحَلِّ
بَلَا سَبَبٍ، لِأَنَّهُ احاطَ بِهِ الظِّلُّ
وَهُوَ عَدَمُ النُّورِ، وَلَوْلَا هَذَا جَدُّ
مَحِيطًا وَلَا مُحَاطًا وَلَا يَظْهَرُ هَذَا
الشَّكْلُ قَطْعًا۔

یعنی ممکن "میں شرور اور نقائص پیدا ہونے کا جہاں تک تعلق ہے تو یہ ممکن کی صفتِ عینیت کے اس کے خاص قسم کے وجود کو گھیرنے کے سبب سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس طرح آفتاب کا نور جب زمین پر پڑتا ہے تو زمین کی جتنی بھی چیزیں از قبیل شجر و حجر وغیرہ اس نور کے سامنے حائل ہوتی ہیں تو یہ روشنی ٹکڑے ٹکڑے ہوتی ہے اور قسم قسم کی شکلیں جیسے مربع، مثلث، گول، مخروطی وغیرہ نمودار ہوتی ہیں۔ حالانکہ آفتاب کا یہ نور پورے اطراف و آفاق میں چھایا اور پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ اور یہ شکلیں نفسِ آفتاب میں نہیں ہوتی ہیں۔ بلکہ ان کا وجود خاص خاص جگہوں پر ہوتا ہے جہاں سایہ حائل ہوتا ہے اور سایہ

عدمِ نور کی علامت ہے۔ اگر سایہ نہ ہوتا اور نہ ہی یہ محیط و محاط (گھیرنے والا اور گھیرا ہوا) ہوتے یہ شکلیں ہی وجود میں نہ آئیں۔

حضرت شاہ صاحب جہمیہ اور معتزلہ کی بدلائل و براہین ان کے اپنے اپنے مسلک میں غلو کی تردید کرتے ہیں۔ جہمیہ کو اس لئے کہ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ بندے کو اصلاً کوئی قدرت نہیں ہے اور معتزلہ کو اس لئے افعال میں قدرتِ حق کی نفی کرتے ہیں۔ حضرت کی رائے میں مسئلہ، جبر اور قدر کے درمیان ہے فرماتے ہیں: والمدھب الحق لا جبر ولا قدر بل امر بین امرین ہے۔

رہا مسئلہ کسب، تو اس میں جو بے گرد و غبار حقیقت ہے وہ یہ ہے کہ حرکت اگر ایک ہے مگر نسبتیں دو ہیں۔ ایک نسبت، تخلیق اور اختراع کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ کی طرف ہے اور دوسری نسبت بندے کی طرف، کہتے ہیں:

اِنَّمَا مَقْدُورٌ مَّا لِقَدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَلِقَدْرَةِ الْعَبْدِ
عَلَى وَجْهِ آخِرٍ لِعَبْرَتِهِ بِالْاِكْتِسَابِ

بندے کو اپنی فطرت کے مطابق یا اپنی ماہیت کے مطابق فعل ظاہر ہونے کی وجہ سے اپنے فعل کے ساتھ نسبت ہے۔ اور حق کے ساتھ اس لئے نسبت ہے کہ اللہ فاعل حقیقی ہے بقول حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ

لَا يَجْرِي فِي الْمَلِكِ وَالْمَمْلُوكِ طَرَفَةٌ عَيْنٍ وَلَا لَفْتَةٌ خَاطِرٍ وَلَا فِلْتَةٌ
نَاطِلٌ إِلَّا بِقَضَاءِ اللَّهِ وَقَدَرَاتِهِ وَبِأَسَادَتِهِ وَمَشِيَّتِهِ، وَمِنْهُ الشَّرُّ

والخیر والنفع والضر والاسلام والكفر والعرفان والذکر والفقر والخیران
الغواہی، والرشد والطاعت والعصیان والشک والایمان۔

یعنی ملک ہو یا ملکوت، کہیں بھی کوئی آنکھ نہیں جھپکتی، نہ دل کی بات زبان سے نکلتی ہے،
مگر یہ کہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کے فیصلے، قدرت، ارادت اور مشیت کے مطابق ہوتا
ہے اللہ ہی سے خیر و شرف و نقصان، کفر و اسلام، عرفان و لاعلمی، کامیابی اور ناکامی،
ہدایت و گمراہی، فرمانبرداری اور نافرمانی، شرک اور ایمان ہوتا ہے۔

بات خیر و شرک چل رہی تھی اور ہم مسئلہ جبر و اختیار پر پہنچے۔ یہ اس لئے کہ اگر یہ جدا
جدا مسئلے ہیں مگر انھیں قریبی تعلق بھی ہے۔ انشاء اللہ آئندہ تفصیل کے ساتھ حضرت
علامہ انور شاہ کشمیری کے مسئلہ قضا و قدر پر ارشادات و تفردات ہدیہ ناظرین کریں گے۔

لے انوار المحمود ج ۲ ص ۵۵۵

حیات اور علم و تحقیق کی بنیادیں کس طرح قائم ہوتی ہیں؟ اور مذہبی تعلیمات

یہ کتاب عصر حاضر کے بے مثال عالم، اور یگانہ روزگار محدث حضرت علامہ سید محمد انور شاہ کشمیری کی
زندگی اور کمالات علمی پر ایک تبصرہ ہی نہیں بلکہ ان کے نامور شاگردوں نے علم و تحقیق کے ساتھ سادہ
زبان میں بتایا ہے کہ علماء اسلام نے اسلام کی علمی اور عقلی بنیادوں کو استوار کرنے کے لئے کیسی جانفشانی
سے کام لیا اور مذہبی تعلیمات کو عقل و فکر سے قریب تر لانے میں انھیں کتنی بڑی محنت کا سامنا کرنا پڑا؟
قرآن و حدیث کی تعلیمات عقل کے لئے ایک لائیجنگ گورکھ دھندہ نہیں بلکہ ایک ایسی شاہراہ ہے
جسے عقل صحیح سمجھتی اور عمل کا پاؤں خود بخود اس پر چلنے کے لئے آگے بڑھتا ہے۔
قرآن، حدیث اور دوسرے علوم کے ایک فخر روزگار فاضل کی داستان زندگی، تقویٰ و طہارت
دینی شعور اور قائدانہ صلاحیت کا ایک مثالی نمونہ۔

۱۸x۲۲ سائز، ۵۴ صفحات، کتابت و طباعت اور جلد اعلیٰ۔

قیمت: ۸ روپے

ملنے کا پتہ: نسیم اختر شاہ منزل۔ محلہ خالقہ دیوبند ضلع سہارنپور (یوپی)

برہان

جلد ۷، ماہ صفر المظفر ۱۳۹۷ھ مطابق فروری ۱۹۷۷ء شمارہ ۲

فہرست مضامین

- | | | |
|-----|--|--------------------------|
| ۶۶ | سعید احمد اکبر آبادی | ۱۔ نظرات |
| | | مقالات |
| ۷۱ | جناب لفٹنٹ کرنل خواجہ عبدالرشید رضا حب | ۲۔ غزوات السموات |
| | جناب محمد اجل اصلاحی استاذ ادب عربی | ۳۔ آثار عمرین پر ایک نظر |
| | مدرسۃ الاصلاح سرانے میر اعظم گڑھ | |
| ۱۰۴ | جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری | ۴۔ علم منطق - ایک جائزہ |
| | ایم اے ایل ایل بی علی گڑھ | |
| | | ادبیات و تبصرے |
| ۱۲۱ | جناب سلمان عباسی لکھنؤ | ادبیات |
| ۱۲۳ | س ع | تبصرے |

نظرات

انسوس ہے ابھی مولانا عبدالماجد دریا بادی کے اشک ماتم خشک بھی نہیں ہوئے تھے کہ اردو ادب و انشا کے میدان کا ایک اور شہسوار گرا یعنی پروفیسر رشید احمد صاحب صدیقی نے کم و بیش پچاسی برس کی عمر میں علی گڑھ میں وفات پائی اور وہیں سپرد خاک ہوئے، مرحوم کا اصل وطن جو نپور تھا لیکن طالب علمی کے زمانہ میں علی گڑھ آئے تو بس یہیں کے ہو کر رہ گئے، یہیں انھوں نے تعلیم کی تکمیل کی، اُس زمانہ میں اردو میں ایم۔ اے نہیں ہوتا تھا اس لئے فارسی میں ایم، اے کیا، پھر یہیں اردو کے لکچر ہوئے، ایک عرصہ کے بعد ریڈر بنے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب جن کو مرحوم ہمیشہ مرشد کہتے اور لکھتے تھے اُن کی وائس چانسلری کے زمانہ میں پروفیسر ہو گئے لیکن اس عہدہ پر فائز ہوئے ابھی دو ہی برس ہوئے تھے کہ ملازمت سے سبکدوش کر دیئے گئے، یونیورسٹی کے قانون کے مطابق وہ ابھی توسیع کے مستحق تھے لیکن اس زمانہ میں یونیورسٹی میں جو سیاست چل رہی تھی وہ مانع ہوئی اور شیخ عبدالرشید (شعبہ تاریخ) وغیرہ کے ساتھ یہ بھی ریٹائرڈ کر دیئے گئے۔ مرحوم نہایت خوددار اور حساس تھے اس لئے انھوں نے شکوہ شکایت کسی سے نہیں کیا لیکن انھیں اس کا احساس عمر بھر رہا، چنانچہ وہ علی گڑھ میں ہی اپنے ذاتی طویل و علین مکان میں ایسے گوشہ نشین ہو کر بیٹھ گئے کہ نہ کبھی اردو ڈپارٹمنٹ میں قدم رکھا اور نہ یونیورسٹی کی کسی تقریب، کسی پارٹی اور فنکشن میں کہیں نظر آئے۔

مرحوم نے اگرچہ کوئی مستقل کتاب کبھی نہیں لکھی اور نہ کوئی علمی اور تحقیقی کام کیا، لیکن وہ اردو زبان کے عظیم نکتہ دان اور ادیب تھے، اس لئے مضامین کثرت سے لکھے جن کے مجموعے ”طنزیات و مضحکات“ اور ”مضامین رشید“ کے نام سے طبع ہو کر ارباب ذوق میں مقبول اور مشہور ہوئے، علاوہ ازیں بعض خطبات بھی چھپے ہیں، ان کا اردو، فارسی اور انگریزی ادب کا مطالعہ وسیع تھا۔ ذہانت خداداد، طبیعت میں جولانی اور نکتہ آفرینی، قوت مشاہدہ تیز، ان سب چیزوں نے جمع ہو کر انھیں ایک بالغ نظر، دقیقہ رس اور اعلیٰ درجہ کا ادیب اور نقاد بنا دیا۔ ان کی تحریریں زبان و بیان کی صحت و شگفتگی کے ساتھ ایک خاص قسم کا ہانکپن اور تنکھاپن پایا جاتا تھا۔ سنجیدگی اور متانت کے ساتھ لطیف طنز و مزاح کی آمیزش ان کی نگارش کو شراب و آتش بنا دیتی تھی، اس وصف خاص میں اگر کوئی ان کا ہمسر تھا تو وہ احمد شاہ بخاری پطرس تھے، لیکن کمیت اور کیفیت کے اعتبار سے رشید احمد صدیقی احمد شاہ بخاری پر ترجیح کے مستحق ہیں، یہی وجہ ہے کہ برصغیر ہندوپاک کے ادباء اور دانشور انھیں اپنا سالارِ کارواں مانتے اور تسلیم کرتے تھے۔

انھوں نے ایک زمانہ میں عل گڑھ سے ایک سہ ماہی مجلہ ”سہیل“ کے نام سے نکالنا شروع کیا تو ظاہری اور معنوی حیثیت سے یہ ایسی آن بان اور شان کا مجلہ تھا کہ بڑے بڑے نامور ادبی مجلات و رسائل اس کی آب و تاب کے سامنے ماند پڑ گئے، اس زمانہ کے اکابرِ علم و ادب حافظ محمود خاں شیرانی، پروفیسر محمد اقبال (پنجاب یونیورسٹی) مولانا ابوبکر شلیٹ اس کے مقالہ نگاروں میں تھے۔ مولانا عبدالمجید دریابادی کا ڈرامہ ”زودشیمان“ سب سے پہلے اسی میں شائع ہوا تھا، لیکن افسوس ہے کہ یہ شعلہ مستقبل ثابت ہوا، چھ سات نمبر ہی نکل پائے تھے کہ بند ہو گیا۔ اس

کے بعد علی گڑھ یگزیں کے دو خاص اور ضخیم علی گڑھ تحریک نمبر ان کی نگرانی اور رہنمائی میں شائع ہوئے تو وہ بھی مہدی افادی کے بقول ”خاصہ کی چیز تھے“، غرض کہ ان کا جو کام تھا اعلیٰ قسم اور بلند معیار کا تھا، وہ علی گڑھ اور اس کی روایات کے دلدادہ اور عاشق تھے اور اس درجہ کہ علی گڑھ ہی ان کا منبع خیال، مرکز فکر و نظر اور سرچشمہ احساسات و جذبات تھا۔ چنانچہ ان کے اکثر مقالات و مضامین میں جو واقعات یا تلخیصات یا کردار مذکور ہیں وہ سب علی گڑھ سے تعلق رکھتے ہیں، رشید احمد صاحب صدیقی پر ان کی حیات میں کافی مقالات لکھے گئے اور ان پر تحقیقی مقالہ لکھ کر بعض لوگوں نے پی ایچ ڈی کی ڈگری بھی لی، لیکن ہمارے نزدیک اس سلسلہ کا سب سے بہتر مقالہ وہ ہے جو پروفیسر محمد اسلوب انصاری (شعبہ انگریزی، علی گڑھ) نے رشید صاحب کے فکر و فن پر لکھا اور جو ”فکر و نظر“ علی گڑھ میں کئی قسطوں میں چھپا تھا، طبعاً شگفتہ مزاج، خوش خلق، غیور و خوددار، مرنج و مرنجان مگر کم آہنیز اور خلوت پسند تھے، وہ درحقیقت ان لوگوں میں سے تھے جن کے دیکھنے کو آئندہ نسلیں ترسیں گی مگر ان جیسا کسی کو نہ پاسکیں گی۔ اللہ تعالیٰ ان کو مغفرت و بخشش کی نعمتوں سے نوازے۔

پچھلے دنوں (دسمبر اور جنوری میں) جامعہ ملیہ اسلامیہ اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں علی المرتب ”فکر اسلامی کی تشکیل نو“ اور ”اسلام تغیر پذیر دنیا میں“ کے موضوعات پر دو نہایت شاندار سہ روزہ اور چار روزہ سیمینار بڑے اہتمام و انتظام سے منعقد ہوئے، ان میں کثرت سے مقالات پڑھے گئے، مقالات پر سوال و جواب ہوئے اور دل کھول کر تبادلہ افکار و خیالات ہوا، ان سیمیناروں کی سب سے بڑی اور اہم خصوصیت یہ تھی کہ ان میں یونیورسٹیوں کے عمائد اور اساتذہ کے دوش بدوش دیوبند، ندوہ اور دوسرے مدارس کے اکابر علما بھی شریک تھے، دونوں طبقوں کے نمائندہ حضرات

نے ایک دوسرے کے نقطہ نظر کو سمجھنے اور اپنے افکار و خیالات کو پیش کرنے کی کوشش
 کی اور یہ سب کچھ بخیرگی و متانت اور مدارات و ملاحظت کی فضا میں ہوا، کسی قسم کی ناگواری
 اور آزر دگی کا اظہار کسی ایک جانب سے بھی نہیں ہوا، ہمارے نزدیک ان سیمیناروں
 کا سب سے بڑی کامیابی یہی ہے کہ اب یہ ہندوستان کے مسلمانوں کے لئے قابل نیک ہے
 اس اقدام پر جامعہ ملیہ اور مسلم یونیورسٹی کے ارباب حل و عقد اور خصوصاً انسٹیٹیوٹ
 صاحبان جنہوں نے ان سیمیناروں سے عملاً گہری دلچسپی لی اور شروع سے آخر تک
 میں شریک رہے شکریہ کے مستحق ہیں۔

یہ دونوں سیمینار جن موضوعات پر ہوئے اُن کا تعلق کسی خاص ملک کے مسلمانوں
 سے نہیں ہے بلکہ یہ مسلمانوں کے عالمگیر مسائل و معاملات ہیں جن پر عالم اسلام کے
 گوشہ میں مذاکرے ہو رہے ہیں لیکن جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے یہاں کے
 مسلمانوں کے چند اپنے مخصوص مسائل ہیں جو غور طلب اور بحث و گفتگو کے محتاج
 اور ضرورت ہے کہ ان مسائل کے بارے میں اس ملک کے مسلمانوں کا ذہن صاف
 صورت حال یہ ہے کہ مسلمان اقلیت میں ہیں اقتدار اعلیٰ اکثریت کے ہاتھ میں ہے
 رہے گا۔ لیکن چونکہ یہ ملک سکولر اور جمہوری ہے، اس بنا پر مسلمان اقلیت
 ہونے کے باوجود حقوق و فرائض میں اکثریت کے ساتھ برابر کے شریک ہیں، اور
 لحاظ سے دونوں میں ذرا فرق نہیں ہے، جب ایسا ہے تو اب مسلمانوں کا یہ
 ہو جاتا ہے کہ اس ملک کو ترقی دینے، اس کی خوشحالی اور فلاح و بہبود کے
 ملحقہ سطح پر جو منصوبے اور پروگرام بن رہے ہیں اور جن کا مقصد ہے ملک کی
 مادی، معاشرتی اور سیاسی اصلاح و ترقی ان میں مسلمان صاف ذہنی کے ساتھ
 و خروش سے حصہ لیں۔

لیکن حکومت سیکولر اور سوشلسٹ ہے، اس بنا پر اُس کے بعض منصوبوں اور اس سلسلہ میں اُس کے بعض اقدامات سے متعلق مسلمانوں کے ذہن میں یہ سوال بجا طور پر پیدا ہو سکتا ہے کہ ان اقدامات سے متعلق اسلام کا حکم یا اُس کی تعلیم کیا ہے؟ اگر وہ اسلام کی تعلیم اور اس کے عین منشا کے مطابق ہیں تو مسلمان ان میں بے تکلف اور خوشدلی سے حصہ لیں گے ورنہ نہیں، اور اس دوسری صورت میں وہ پسماندہ ہو جائیں گے، اسی بنا پر ہمارا خیال ہے کہ ابھی خاص ہندوستان کے معاملات و مسائل پر ایک اور آل انڈیا سیمینار کی ضرورت باقی ہے، جامعہ ملیہ اور علی گڑھ دونوں اپنا فرض ادا کر چکے، اب جامعہ عثمانیہ، دارالعلوم دیوبند اور ندوۃ العلماء لکھنؤ کو اس طرف توجہ کرنی چاہئے۔

امام غزالیؒ کی ایک نایاب کتاب

بداية الهداية (عربی)

ہندوستان میں پہلی مرتبہ عربی ٹائپ کے حروف پر شائع کی گئی ہے۔ جس میں تقویٰ والی زندگی گزارنے کے اصول و آداب بتائے گئے ہیں۔ اکثر مدارس عربیہ میں تعلیم المتعلم کے ساتھ پڑھائی جاتی ہے۔
عام قیمت ۴/۵۰ روپے

ملنے کا پتہ: محمد اقبال قاسمی ۵۴۲ سی اے اسٹریٹ، سلیپور، وائسٹاری جنوبی ہند
635-751

غزوات السموات

(۲)

جناب کرنل خواجہ عبدالرشید صاحب

دم دار ستارے (COMETS) | پچھلے چند سالوں میں یہ ستارے مختلف مقامات پر مختلف وقتوں تک نظر آتے رہے ہیں۔ یہ عام ستاروں کی طرح روشن ہوتے ہیں۔ مگر اس کے عقب میں ایک روشن دم ہوتی ہے جو کئی شکلوں میں نظر آتی ہے۔ بعض نے اس کو تلوار سے تشبیہ دی ہے اور بعض نے صلیب سے۔ بہر حال یہ وہی دھان کا سلگتا ہوا فوارہ ہے جو ستارے کے عقب میں چسپاں ہوتا ہے۔ ان کی تعداد سیاروں (PLANETS) سے کہیں زیادہ ہے اور یہ اکثر گردش میں رہتے ہیں۔ اور کبھی کبھار اس کرہ ارض کے قریب بھی آ جاتے ہیں اور پھر ان کا زمین پر تصادم بھی ہو جاتا ہے۔ جس عمل کے بعد ان کی یہ روشن دم غائب ہو جاتی ہے اور یہ ستارہ (STAR) سیارہ (PLANET) بن جاتا ہے اور اپنے اثرات اس زمین پر ڈالنا شروع کر دیتا ہے انہی اثرات کے تحت علم نجوم وجود لیتا ہے۔ یہ اثرات روشنی کی شعاعوں کے اثرات سے پیدا ہوتے ہیں۔

خیال کیا جاتا ہے کہ جب یہ مرکزی سیولائی سے علیحدہ ہوئے تو اس وقت کشش ثقل اس قدر طاقتور نہ تھی کہ ان کو کھینچ کر باقی اجرام کے دائرے میں لے لیتی۔ اس

لئے وہ اپنے ہی مدار میں گھومتے رہے۔ اور ایک آگ کی پھلجھڑی کی طرح ان کے ساتھ ایک لمبی دم منسلک ہو گئی۔ جو کہ ارض کے ساتھ تصادم کے بعد غائب ہو جاتی ہے۔ یہی مغزوات السموات کا عمل تھا۔ یہ ٹکراؤ صرف اس کہر ارض کے ساتھ نہ تھا۔ بلکہ دوسرے اجرام فلکی کے ساتھ بھی ہوتا رہا۔ اور ہر جگہ یہ اپنا اثر دکھاتے رہے۔ اس کہر ارض کے ساتھ تصادم کے اثرات اور نشانات تلاش کر لئے گئے ہیں۔ اور ان کی تفصیل ہم آئندہ صفحات میں بیان کریں گے۔ فی الحال اتنا یاد رکھنا ضروری ہے کہ جو دم دار ستارے اس کہر ارض کے ساتھ ٹکرائے وہ ٹکرانے کے بعد اس محور میں آ گئے۔ اور یہاں کے موسموں و نباتیات اور انسانی اخلاق پر اثر انداز ہونے لگے۔ ان کو دیکھ کر انسان نے ان کو دیوتاؤں کی شکل دے کر ان کی پرستش شروع کر دی۔ چنانچہ ہم آئندہ بتائیں گے کہ کون سے سیارے کس وقت اور کس شکل میں ہم لوگوں کے اعتقادات میں شامل ہوئے اور ان کی پرستش شروع ہوئی۔ مثال کے طور پر زہرہ سیارے کو بیچنے یہ بھی ایک وقت میں دم دار ستارہ تھا۔ مگر تصادم کے بعد اس کی دم غائب ہو گئی۔ اور یہ شکل ونس (VENUS) یونانیوں اور مصریوں اور بابلیوں (Babylonians) کی عبادت میں شامل ہوا۔ ادھر ہندوستان والوں نے اس کو اتنی تثلیث میں شامل کر کے اس کو وشنو (VISHNO) کا نام دیا۔ اس سے پہلے اس کا وجود ہندو تثلیث میں نہ تھا۔ اس تصادم کے دوران یہ سیارے اپنا رخ بھی بدل لیتے ہیں۔ یہ دفاعی (DEFENSIVE) امر ہے جو مغزوات السموات کی خصوصیت ہے۔ چنانچہ ۱۷۵۸ء میں ہیلی کومٹ (HALLEY COMET) کے متعلق ہیلی (HALLEY) نے پیشین گوئی کی تھی۔ اس کے متعلق (CLARRAUT) نے بتایا تھا کہ یہ ستارہ اپنی حرکت کی سمت بدل کر ۶۱۸ دن دیر سے دوسری سمت میں نمودار ہوگا۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ یہ دم دار ستارے سورج کی سطح سے ابھی تک چھوٹ رہے ہیں۔ اور ٹکراؤ کے بعد سیاروں کی

شکل اختیار کرتے چلے جا رہے ہیں۔ ان میں سے جو ہمارے کرۂ ارض کے محور میں آجاتے ہیں ہم ان کا پتہ لگا لیتے ہیں۔ اور ان کو سیارے (PLANETS) کہنا شروع کر دیتے ہیں۔ یہ درحقیقت تمام نظریے ہی ہیں اصل حقیقت کسی کو معلوم نہیں۔ سائنسدانوں کا کہنا ہے کہ زمین کے اوپر جو خول (CRUST) چڑھا ہوا ہے اس کی موٹائی دو ہزار میل ہے اور یہ خول تہہ بہ تہہ مختلف حالات اور زمانوں کا پتہ دیتا ہے۔ جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کرۂ ارض پر کیا گزری۔ مثلاً اس میں برفانی زمانہ (ICE AGE) کے آثار بھی ملتے ہیں اور سیلابوں کے آثار بھی۔ اور آتش زدگی کی علامات بھی۔ ان تہوں کے اندر قدیم حیوانات کے پتھر (FOSSILS) یعنی ڈھانچے بھی محفوظ ہیں۔ جس طرح قیامت کے قریب اونٹ معطل ہو جائے گا بحکم قرآن حکیم واذ العشار عطلت (۸۱: ۴) چند ایک عظیم الحجۃ حیوانات جو ہاتھی سے بھی بڑے تھے ان کے ڈھانچے انسانی کھوپڑیوں کے ساتھ دبے ہوئے ملے ہیں۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان کا وجود بہت قدیم ہے اس قسم کے کئی جانوروں کے ڈھانچے مل چکے ہیں۔ جن کی تسلیں بھی آج ناپید ہیں۔ تعجب کی بات ہے کہ ہمارے مترجمین اور مفسرین قرآن نے محولہ بالا آیت کا ترجمہ یوں کیا ہے کہ ”جب دس ماہ کی گاہن اونٹنی اپنا حمل گرا دے گی“ تعجب ہے کہ دس ماہ کا حمل کیوں؟ نو ماہ یا آٹھ اور گیارہ ماہ کا کیوں نہیں۔ بات یہ ہے کہ یہ محض تاویلیں ہیں نشانات قیامت کو ثابت کرنے کی حالانکہ قیامت ایک اچانک حادثہ ہے۔ اور جو جو بات اچانک وقوع پذیر ہوتی ہیں اس کی نشانی نہیں ہوا کرتی اس لیے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اونٹ معطل کر دے جائیں گے اور قانون قدرت ہے کہ ایسا ہوگا۔ اور ایسا ہوتا ہی آیا ہے۔ اب اونٹوں کے کارواں کہاں دیکھنے میں آتے ہیں۔ اب تو کاروں کے کونو اے (CONVOY) نظر آتے ہیں۔ اب تو ریگستانوں میں اٹھ بھی موٹر کاروں کی سیر کرتے ہیں۔

ہاں تو ہم بات کر رہے تھے ستاروں کے تصادم کی یہ ایک ستارہ زمین کے قریب آتا ہے تو اس میں سے پتھراؤ ہوتا ہے اور آگ کے شعلے بھڑکتے ہیں۔ اکثر اقوام کو انہیں عذابوں سے ہلاک کیا گیا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:

لَنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَابًا مِّن طِينٍ (۵۱: ۳۳) تاکہ ہم ان پر اوپر سے مٹی کے پتھر گرائیں اور پھر ایک مقام پر فرمایا گیا ہے:

فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا مِّن سَجِيلٍ مُنْقُذٍ (۱۱: ۱۱) ترجمہ: اور پھر جب ہمارا حکم آن پہنچا تو ہم نے وہ بستیوں الٹ دیں اور زمین پر کھنکھار کے پتھر برسانا شروع کئے جو لگاتار گرتے رہے۔

یہ پتھراؤ اس حالت میں ہوا کرتا تھا۔ جب دم دار ستارے زمین کے قریب آجاتے تھے اور ان کے قریب کا وقت اقوام کے عذاب کے ساتھ واقع ہوتا تھا۔ (SYNCHRONISE) چنانچہ ان ستاروں کے ٹکڑے دنیا کے مختلف علاقوں میں مل چکے ہیں۔ یہ پتھراؤ صرف عذاب الہی کی نشاندہی کرتا ہے۔ بلکہ دم دار ستارے کے قریب کی بھی خبر دیتا ہے۔ گویا یہ قرب ایک ذریعہ تھا۔ عذاب الہی کا عہد نامہ قدیم میں بھی ہم کو ایسے پتھراؤ کے حالات جا بجا بھرے ہوئے ملتے ہیں۔

بہت سے دستاویزات ایسے ملتے ہیں اور عجائب گھروں میں محفوظ ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ پتھراؤ اور آتش زدگی اور طوفان اقوام پر عذاب الہی بن کر نازل ہوتے رہے ہیں۔ مثلاً حال ہی میں اس بات کا انکشاف ہوا ہے کہ کولمبس (COLUMBUS) کے امریکہ پہنچنے سے چار ہزار سال پہلے یہودی امریکہ پہنچ چکے تھے۔ ان کی کچھ مذہبی اور علمی کتابیں بھی دستیاب ہوئی تھیں۔ جو پادریوں نے جلادیں۔ مگر ان کے کچھ نسخے بشکل قوانین جن کو (CADICAN) کہا جاتا ہے پیرس کے عجائب گھر میں محفوظ ہیں۔ ان مخطوطات کے اندر ایسے واقعات کی نشاندہی کی گئی ہے جو طوفان اور آتش زدگی اور پتھراؤ کا پتہ دیتے ہیں۔ چنانچہ

خروج (EXODUS) کے زمانہ میں یہ پتہ چلتا ہے کہ بنی اسرائیل کا یہ اخراج بھی کچھ ایسے ہی حالات کے تحت ہوا تھا۔ جب قدرتی امور نے ان کو وہاں سے نکلنے پر مجبور کر دیا تھا۔ بعض مورخین نے اس کو طاعون (PLAGUE) کی دبا بتائی ہے اور بعض نے آتش فشاں پہاڑ کی آتش باری۔ چنانچہ اس علاقہ کا مشہور پہاڑ کوہ سینا کئی بار پھٹا اور اس نے تباہی مچائی۔

دو ہزار سال ق۔ م ہم کو ایک ایسے واقعہ کے حالات ملتے ہیں جس نے شرق الاوسط میں بہت بڑی تباہی مچادی تھی۔ اس وقت ایک دم دار ستارہ کردہ ارضی کے قریب آگیا تھا۔ سرویس (SERVIESS) نے کہا ہے کہ یہ مستارہ خونی رنگ کا تھا۔ کتاب خروج میں بھی اس واقعہ کا ذکر ملتا ہے۔ (EXODUS : 4 : 21) کہ یوں معلوم ہوتا تھا کہ جس طرح دریا کا پانی بھی خون ہی کے رنگ کا ہے۔ اور خروج کی اگلی آیت میں (4 : 21) طاعون کا ذکر بھی ملتا ہے گویا یہ سب عذاب مل کر یکے بعد دیگرے آئے جو بنی اسرائیل کے خروج کا باعث بنے کہ وہ ان حادثات کی وجہ سے بکھر کر دنیا میں پھیل گئے اور انہیں میں سے کچھ امریکہ جانکے۔ یہ اس زمانے کا واقعہ ہے جب بحر احمر کو (RED SEA) احمر کا نام دیا گیا تھا۔ ورنہ اس نام کا اور کوئی جواز نہیں ملتا۔ خط سینحی کے بعض کتبے جو بابل سے حاصل ہوئے ہیں ان میں بھی ایسے واقعات کا ذکر ہے۔ بلکہ ان میں تو خونی بارش کا بھی ذکر ملتا ہے۔ اور ایک مقام پر خونی ریت کا ذکر آیا ہے۔ یہ خونی ریت دم دار ستارے کی سلگتی ہوئی دم کے ذرات تھے۔ کتاب خروج (9 : 4) میں یہ لکھا ہوا ہے کہ سرخ ریت جیسے بھٹی سے نکلی ہوئی راکھ ہو آسمان سے گری اور اس گرم سلگتی ہوئی ریت کے ساتھ دھتے ہوئے پتھر بھی تھے۔ مصری کتبات میں بھی اس واقعہ کا تذکرہ ملتا ہے۔ درحقیقت ایسے واقعات کے حالات تاریخ اقوام میں گھوم پھر کر آتے رہتے ہیں۔ اور اقوام کی نقل و حرکت کے ساتھ ساتھ یہ بھی ممالک میں گھومتے

پھرتے ہیں اس لئے بعض روایات مختلف ممالک میں مختلف شکلوں میں پائی جاتی ہیں۔ مثلاً طوفانِ نوح کا واقعہ آسٹریلیا کی بعض قوموں کے ہاں ملتا ہے۔ چنانچہ ہندوؤں اور بدھوں کے ہاں بھی اس قسم کے کھپ اور گیگ (CYCLES) کی شکل میں ہم کو ملتے ہیں۔ درحقیقت اس گرم ریت اور آتش فشانی کی بارش کا باعث ایک اور بات بھی تھی۔ اور وہ یہ ہے کہ جس طرح فضا کے اندر آکسیجن (OXYGEN) اور ہائیڈروجن (HYDROGEN) گیسوں کے امتزاج سے پانی پیدا ہو کر بارش کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اسی طرح زمین کے اندر ہائیڈروجن (HYDROGEN) اور کاربن (CARBON) گیسوں کے امتزاج سے نفت پیدا ہوتا ہے۔ اور اس طرح یہ (تیل) نفت (NAPHTHO) دوسرے سیارگان کے اندر بھی پیدا ہوتا ہے۔ مگر اس کو آتش گیر بننے کے لئے آکسیجن گیس کی ضرورت تھی۔ اس کو ارضی کے اندر یہ نفتی مادہ آتش فشاں پہاڑ کے اندر سے ابلا اور فضا میں آکسیجن حاصل کر کے آگ کی شکل میں پھیل گیا۔ مگر جب دم دار ستارے ہائیڈروجن اور کاربن کو خارج کر کے آکسیجن کے ساتھ فضا میں ملے تو آگ کی ایک پھلجھڑی سطح زمین پر پھیل گئی اور جدھر پھیلی آگ لگاتی رہی۔ تمام قدیم شہر مثلاً بابل، موہنجوداڑو، مینوا، آشور وغیرہ ان میں آگ کے اثرات ملے ہیں۔ بلکہ گندم تک سیاہ رنگ کا ملا ہے جس کو دھواں یہ رنگت دے گیا ہے۔ اس آگ کے متعلق اکثر مورخین نے یہ لکھ دیا ہے کہ دشمن نے حملہ کے وقت شہر کو جلا دیا تھا۔ لیکن یہ بات نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کا عذاب تھا۔ اور جب اللہ تعالیٰ کے عذاب سے قدیم شہر تباہ ہوئے تھے تو وہ بار دیگر آباد نہیں ہو سکتے تھے۔ ہمیشہ برباد ہی چلے جاتے ہیں۔ جس طرح اوپر والے شہر! یہ سب اثرات دم دار ستارے کی وجہ سے نمودار ہوئے تھے۔ ظاہر ہے کہ دم دار ستارے کی نمود کا وقت عذابِ الہی کی آمد کے ساتھ ہوتا ہے۔ مصر کے قدیم اہراموں کے اندر بھی اس آتش زدگی کے اثرات موجود ہیں۔ آتش پرستی کا عقیدہ اسی آتش فشانی سے شروع ہوا۔ لوگ اس آگ سے خوفزدہ ہو کر اس کو پوجنے لگے۔

ایران کے آتش پرستوں نے بھی اپنا عقیدہ باکو کے گرد و نواح کے نفت کے کنوؤں سے لیا۔ جہاں ہر وقت آگ سلگتی تھی۔

فلو (PHILO) نے مدت ہوئی لکھا تھا کہ دنیا کی تباہی ہمیشہ دو صورتوں میں ہوتی رہی ہے۔ ایک پانی سے اور دوسرے آگ سے۔ چنانچہ قرآن حکیم بھی اس بات کا شاہد ہے:

فَمَا خَطْبُكَ لَهُمْ اَعْرَقُوا اَفَادْخِلُونَا (۲۵: ۷۱)

یعنی وہ اپنی خطاؤں سے ڈبوائے گئے پھر آگ میں داخل کئے گئے۔ اور پھر فرمایا:

فَاَمَّا ثَمُودُ فَاهْلَكَوْا بِالطَّاغِيَةِ - وَاَمَّا عَادُ فَاهْلَكَوْا

بَرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ (۹: ۲۹)

یعنی ثمود تو بھونچال سے تباہ کئے گئے اور عاد سخت تیز آندھی سے ہلاک کئے گئے۔ یہ آگ تیز آندھی اور بھونچال انہی دم دار ستاروں کے قرب کا نتیجہ تھا کہ یہ قومیں تباہ ہو گئیں ایک اور مقام پر ارشاد ہوا:

فَاَخَذَتْهُمُ الرَّحْفَتُ فَاصْبَحُوْا فِي دَارٍ هَمٍّ

جَحِيْمٍ (۷۸: ۷۱)

ترجمہ: تب انہیں زلزلے نے آپکڑا تو وہ اپنے گھروں میں گھٹنوں پر گرے رہ گئے۔ یہ مختلف قوموں کو تباہ کرنے کے آثار ہیں۔ مگر یہ تمام عذاب دم دار ستاروں کی وجہ سے وقوع پذیر ہوتے رہے ہیں۔ جس نے اول تو تصادم کی وجہ سے زلزلے پیدا کئے اور اس کی دم سے آگ برسی اور آخر پانی کا طوفان ساتھ بادل لے کر آیا۔

ہم لکھ آئے ہیں کہ طوفان نوح کا ذکر ہم کو مختلف قوموں اور ملکوں کی کتابوں میں ملتا ہے۔ اس کی مختلف شکلیں اور نوعیتیں ہیں۔ ولین کوفسکی (VALINKOVSKY)

نے طوفان نوح کے متعلق ایک بڑا دلچسپ باب باندھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ پولینیشیا (POLYNESIA) کی روایات کے اندر ٹوفا فانو (TOFRAFANAU) کا ذکر ملتا ہے۔

یہ ایک قسم کا طوفان تھا جو دم دار ستارے کے قرب ارضی سے پیدا ہوتا ہے۔ جب یہ ستارہ بڑی تیز رفتاری کے ساتھ کرہ ارضی کے قریب گھومتا ہے تو ایک ہلاک کر دینے والا منظر پیدا ہوتا ہے۔ گرد و غبار کے علاوہ سمندر کے اندر تلاطم پیدا ہوتا ہے۔ جس سے سیلاب بھی آجاتے ہیں۔ اور سطح زمین بھی زیر آب آجاتی ہے۔ چنانچہ اس طوفان کے دیوتا کا نام انھوں نے ٹافنو (TAAFANAU) رکھ دیا ہے۔ جس سے لفظ (TYFOON) بن گیا ہے اور اس سے طوفان کا لفظ ایجاد ہوا۔ چینی زبان میں اس کو طائی فونگ کہا گیا ہے لہذا ثابت ہوا کہ طوفان کی تاریخ کے احوال بہت سی قوموں کے ہاں ملتے ہیں۔ ہمارے خیال میں اس نظریے اور اس لفظ کا اصل ماخذ طوفان نوح ہی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے طوفان آئے ہوں گے۔ جیسا کہ ستاروں کی حرکت سے ظاہر ہوتا ہے مگر یہ تمام طوفان مقامی (LOCAL) طوفان تھے۔ روئے زمین پر پھیلے ہوئے ہرگز نہیں تھے۔ پانی اپنی سطح ہموار رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب کشتی نوح کوہ جودی پر ٹھہری (اور جس کا تعین کوہ ارارات سے کیا گیا ہے اور جن کا حال آئندہ ابواب میں آئے گا) تو یہ چوٹی کوئی اتنی اونچی نہ تھی کہ تمام روئے زمین پر پانی پھیل جاتا۔ یہ طوفان اسی علاقے کے ساتھ مخصوص تھا۔ بہر حال طوفان نوح ایک قرآنی حقیقت ہے اور قدیم کتبات میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے۔ اقوام کی نقل و حرکت کے ساتھ ساتھ اس واقعہ نے بھی نقل مکانی کی اور مختلف ممالک میں یہ داستان پھیل گئی۔

یہ مصنف ایک اور بڑی دلچسپ بات اسی ضمن میں کہتا ہے اور وہ بنی اسرائیل کے مقام عبود کا تعین ہے۔ جس کو (SEA OF PASSAGE) کہا جاتا ہے۔ اس کا مقام وہ بحرہ احمر پر تصور کرتا ہے۔ اور لکھتا ہے کہ دریا کے اندر ایک ہیجان (HURRICANE) پیدا ہو گیا تھا۔ اور اس جگہ کو جام صوف (JAM SUF) کہتا ہے اور کہتا ہے کہ صوف اور صفا عبرانی زبان میں ہیجان یعنی (HURRICANE) کو

کہتے ہیں۔ بہت ممکن ہے کہ عربی کا لفظ تصوف، اسی لفظ سے تخلیق پایا ہو کیونکہ صوفیا اعمال سے قلب کے اندر ایک ہیجان سا پیدا ہو جانا لازمی ہے اور قلب پھر ک اٹھتا ہے۔ سمندر کے اندر جوار بھاٹا کا عمل بھی اجرام فلکی کی نقل و حرکت پر منحصر ہے۔ چنانچہ چاند کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ سمندر کا ابھار ثابت ہے۔ اور یہ جو دم دار ستارے جب کرۂ ارض کے قریب آ جاتے ہیں تو ان سے بھی جوار بھاٹا کا عمل وقوع میں آتا ہے۔ بلکہ سمندر کی لہریں اس کے زور حرکت سے میلوں اوپر کو ابھرتی ہیں۔ اور طوفان کا موجب بن جاتی ہیں۔ قرآن حکیم بھی اس بات کا ذکر کرتا ہے کہ پانی کی لہریں دیوار کے مانند کھڑی ہو جاتی ہیں۔

فَارِحِينَآلِیْ مُوسٰی اِنْ اَضْرَبَ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ

فَاَنْطَلَقَ فَنَکَانَ کُلُّ فَرْقٍ کَالطُّوْدِ الْعَظِیْمِ

ترجمہ: پھر تم نے موسیٰ کو حکم دیا کہ اپنی لاشمی کو دریا

پر مار۔ پھر بھٹ گیا۔ پھر ہر شکر ا بڑے ٹیلے کی

کی طرح ہو گیا۔ (۶۳: ۲۶)

اس تمام داستان سرائی کا متعدد یہ بتانا ہے تاریخ کے اندر مختلف وقتوں میں جب بھی دم دار ستارے کرۂ ارض کے قریب آتے رہے ہیں تو ایسے طوفان اور آتش زدگیاں وقوع پذیر ہوتی رہی ہیں۔ پہاڑوں کے بڑے بڑے ٹودے (BOULDERS) اٹھا کر بہا لے گئیں۔ جو آج ہم کو ایسے مقامات پر مل رہے ہیں جہاں کی مقامی معدنیات سے نہ تو ان کی مشابہت ہے۔ اور نہ ہی دور کا تعلق۔ زیادہ دور بھی جانے کی ضرورت نہیں۔ خود ہماری اپنی ایک تحقیق جو ضلع لیہل پور سے متعلق ہے اس کے مطابق ایسی چٹانیں اس علاقے میں جو ریگستانی ہے بکھری پڑی ہیں۔ جن پر قدیم فروشتی (KHAROSHTY) خط کی تحریر موجود ہے۔ ظاہر

ہے کہ یہ چٹانیں کہیں اوپر بہت دور سے بہہ کر آئی ہیں۔ اور لازمی بات ہے کہ کسی ایسے ہی حادثہ کا نتیجہ ہیں۔ یہ چٹانیں کہاں سے آئی ہیں اور کس وقت آتی ہیں؟ ضلع کی تاریخ میں جو دریائے سندھ میں طغیانی کا حال ملتا ہے وہ بتاتا ہے کہ سب سے بڑا طوفان گزشتہ صدی کے وسط میں آیا۔ مگر اس وقت پانی کا رخ اٹک سے آگے نوشہرہ کی طرف تھا۔ بہر حال یہ تحقیق بہت ضروری ہے۔ بہت ممکن ہے کہ کہیں دور پہاڑوں میں اصل چٹانوں کا سراغ لگایا جاسکے جس کے یہ ٹکڑے ٹوٹ کر بہہ گئے اور کیمبل پور کے گرد و نواح میں آکر ریت میں آکر جم گئے۔ ان میں سے کچھ چٹانیں دریائے سندھ کے مغربی کنارے پر بھی ملتی ہیں جو اٹک کے پل کے جنوب میں ہے۔ ایک بات حتمی ہے کہ طوفان اس تحریر کے بعد آیا ہوگا اور تحریر کو بھی دو ہزار برس گزر چکے ہیں۔ اس طرح طوفان کا وقت بھی متعین کیا جاسکتا ہے اور مقام طوفان بھی۔ یہ ہمارے آج کل کے محققین کا کام ہے کہ اس تحقیق کو تکمیل تک پہنچائیں۔

دم دار ستاروں کے قرب سے کرۂ ارضی میں بھی بہت سی تبدیلیاں آ جاتی ہیں۔ سب سے اہم تبدیلی یہ ہے کہ اس کی حرکت میں فرق پڑ جاتا ہے۔ اور اس کے قطبین بدلنا شروع ہو جاتے ہیں۔ خصوصاً جب ٹکڑاؤ ہوتا ہے تو قطبین کی سمت بدل جاتی ہے۔ گویا اس کے شمال اور جنوب، مشرق اور مغرب بدلتے رہتے ہیں۔ ایک زمانہ تھا کہ کرۂ ارضی کا جو رخ اس وقت قطب شمالی کہلاتی ہے کسی وقت مغرب یا مشرق اور عین ممکن ہے کہ یہ قطب جنوبی بھی رہ چکا ہو۔

گویا اس کرۂ ارضی کے کئی مشرق اور کئی مغرب رہ چکے ہیں۔ یہ مطلب ہے قرآن حکیم کے یہ کہنے کا کہ اللہ تعالیٰ رب المشرقین اور رب المغربین ہے۔

یونان اور دیگر اقوام کی تاریخ مذاہب کے اندر ہم کو جتنے دیوتا ملے ہیں وہ درحقیقت سیارگان کے منسلک ہیں اور جس قدر کہانیاں ان کے زمانوں (ROMANCES)

ورجنگوں کے متعلق ملتی ہیں وہ سب ان سیارگان کے غزوات یعنی تصادم ہیں۔ کیا (ZEUS) اور کیا (JUPITER) کیا اندرا، کیا مہتر اور کیا وشنو یہ سب سیارگان کے نام ہیں۔ یہ تمام دیوتا اور ان کی کہانیاں ان زمانوں کی تاریخ کی عکاسی اور ترجمانی کرتی ہیں اور ان کو ان تفصیل میں محفوظ رکھا گیا ہے۔

اجرام فلکی کی حرکات سے دین کو فسلکی نے ایک اور تحقیق بھی کی ہے اور یہ فرعونوں سے متعلق ہے۔ اس کا بیان کر دینا یہاں نامناسب نہ ہوگا کیونکہ ہمارے موضوع کے مطابق ہے۔ عام طور پر ابھی تک یہی سمجھا جاتا ہے کہ فرعون موسیٰ میسر وٹم (RAMESES II) ہے۔ لیکن مصنف نے کہا ہے کہ یہ (THWI THOM) کی

حالی تھوم تھا اپنی تحقیق میں اس نے ایک لاطینی مصنف جو بلیس (HAVELIUS) کی تئیس سے مدد لی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جس وقت بنی اسرائیل کا خروج ہوا اس وقت ایک مہارستارہ مصر، شام اور بابل اور ہندوستان میں نظر آیا جس نے مختلف قسم کے نشان اور دیگر اثرات چھوڑے۔ یہ واقعہ ۱۲۹۵ قبل مسیح کا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ جن سالوں کا ابھی اوپر ہم نے ذکر کیا ہے جو ضلع کیمبل پور میں واقع ہیں وہ بھی اسی زمانے کے ٹوٹ کر ریگستان میں بہہ گئیں۔ اب اس نظریے سے ایک اور اشتباہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ چٹانیں واقعی ۱۲۹۵ ق۔م میں ٹوٹ کر بہہ گئیں تو جو تحریر فرشتی ان پر کندہ ہے وہ بھی اسی زمانے کی ہوگی۔ یہ بات موجودہ تحقیق کے منافی ہے جو اس کا وقت ۱۲۰۰ ق۔م سے تقریباً دو ہزار سال قبل متعین کرتی ہے۔ ہمارا ذاتی خیال ہے کہ فروشتی خط یہ خط سینچی میں کچھ زیادہ فرق نہیں ہے دونوں میں بے حد مماثلت ہے۔ فرق صرف ہے کہ ایک ایران اور بابل میں ایجاد ہوا اور دوسرا ہندوستان میں اختراع کیا۔ بہر حال اس مسئلہ پر مزید تحقیق کی ضرورت ہے۔

اس قسم کے واقعات کی تفصیل ہم کو مسلمان مورخین کے ہاں بھی ملتی ہیں۔ انھوں نے

لازمی طور پر قدیم تاریخوں سے اخذ کئے ہیں۔ یقیناً ان کا علم بھی وسیع تھا۔ مسعودی نے امیہ بن ابی الصلت کے حوالے سے ان تصادموں اور طوفانوں کا ذکر کیا ہے۔ اور کچھ کچھ ذکر ان حادثات کا ہم کو زنداوستا میں بھی ملتا ہے۔

قرآن حکیم کہیں کہیں جہاں عذاب کا ذکر کرتا ہے تو ایک خوفناک آواز زلزلے، آندھی، پھراؤ وغیرہ کا ذکر کرتا ہے۔ مثلاً

وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مِنْتُمْ عَنْ أَيْدِيكُمْ فَلَمَّا خَلَّيْتُمْ إِلَى الْبَرِّ اذْكُرُوا مَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ۚ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مِنْتُمْ عَنْ أَيْدِيكُمْ فَلَمَّا خَلَّيْتُمْ إِلَى الْبَرِّ اذْكُرُوا مَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ۚ (۱۴: ۶۴)

ترجمہ: اور جب تم پر دریا میں کوئی مصیبت آتی ہے تو بھول جاتے ہو جن کو ان کے سوا پکارا کرتے تھے۔ اور پھر وہ تم کو جب خشکی کی طرف بچا لاتا ہے تو تم اس سے منہ موڑ لیتے ہو۔ اور انسان بڑا ہی ناشکرا ہے اور پھر کیا تم اس بات سے نڈر ہو گئے کہ وہ تمہیں خشکی کی طرف لا کر زمین میں دھنسا دے۔ یا تم پر پھر برساتے اور آندھی بھیج دے۔ پھر تم کس کو اپنا مددگار بناؤ گے۔

یہ آیت کریمہ صریح طور پر ان ہی واقعات کی طرف اشارہ کر رہی ہے جن کی طرف ہمارے مفسرین کی نگاہیں منتقل نہیں ہوئیں۔ ۱۸۸۳ء میں جب کرکاٹوا (KARKATOR) کا آتش فشاں پہاڑ پھٹا تو اس کے پھٹنے کی آواز جاپان تک سنائی دی جو اس جگہ سے تین ہزار میل کے فاصلے پر تھا۔ اس طرح اس قسم کی ہولناک آوازیں زمانہ قدیم میں بھی سنائی دیتی رہیں اور خصوصاً اس وقت جب دم دار ستاروں کا قرب اس کرہ ارضی کے ساتھ ہوتا تھا۔ یہ آوازیں کچھ تو ان اجرام کی تیزی حرکت سے پیدا ہوتی تھیں اور کچھ آتش فشانی کے باعث اور ٹکراؤ کے ساتھ کوہ طور پر بھی حضرت موسیٰ کو کچھ ایسی ہی آواز سنائی دی تھی جس سے وہ بیہوش ہو گئے تھے۔ اناہیکم۔ ایک گرجدار آواز تھی۔

اور اسرائیلی روایات کے اندر یہ بھی لکھا گیا ہے کہ جو موسیٰ نے سنا وہ یہ تھا۔ (I AM, THAT) اور بعض جگہ لکھا ہے (I AM YAVEH) وہاں بھی جو آگ نظر آئی تھی وہ بھی اس سلسلہ کی ایک نشانی تھی۔ الفاظ تو بہر حال عربی میں تھے جو اوروں نے اپنی زبان میں منتقل کر لئے۔ !

مختلف زبانوں کے کیلنڈروں کے مقابلے سے معلوم ہوتا ہے کہ سال کے اندر دنوں کی تعداد بڑھتی رہی ہے۔ چنانچہ مصری کتبات سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ ۱۸۰ ق۔ م میں سال کے دنوں کی تعداد ۳۶۰ سے کم تھی۔ اور اس سے پہلے سال کے دنوں کی تعداد ۱۵۰ سے بھی کم تھی۔ گویا ایک سال اوائل میں ۱۰۰ دنوں پر مشتمل ہوگا اور کیا عجب جو اس کی مقدار پچاس دنوں کے برابر ہو اس کے یہ معنی ہوئے کہ آج کے سال کے مطابق پرانے زمانے کا ایک سال سات گنا کم تھا یا آدھا تھا۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اگر آج ایک شخص کی عمر ایک سو سال ہے تو وہ اس زمانے کے ایک ایسے شخص کی عمر کے برابر ہے جو سات سو سال زندہ رہا۔

اس سے ثابت ہوا کہ قرآن کے اندر جو مختلف عریں بیان کی گئی ہیں مثلاً حضرت نوح علیہ السلام کی وہ سب درست ہیں ان سے متعجب ہونے کی ضرورت نہیں۔

زہرہ کا ملاپ اس کمرۂ ارضی سے ڈیڑھ ہزار سال قبل مسیح

زہرہ (VENUS) العزیزی یا وشنو شروع ہوا تھا۔ اس وقت زہرہ دم دار ستارہ

(COMET) تھا۔ یہ ملاپ مدت تک جاری رہا اور زہرہ نے اپنا حجم، اپنا رنگ، اپنی رفتار سب کچھ بدل ڈالی اور آہستہ آہستہ اس کی دم بھی غائب ہو گئی۔ یہ دم دار ستارہ اول اول مشرقی کی طرف سے نمودار ہوا تھا اور اس کے متعلق اس زمانے کے تمام بیانات اس کے حسن و جمال اس کے رنگ و رفتار سے مرعوب نظر آتے ہیں۔ جب اس کی دم گم ہو گئی اور یہ سیارہ بن کر نمودار ہوا تو اس نے اپنا اثر اس کمرۂ ارضی

پر دکھانا شروع کیا۔ اس نے موسموں نباتات اور حیوانات پر اپنا اثر ڈالا۔ ان اثرات کو دیکھ کر لوگوں نے اس کو دیوتا مانا اور اس کی پرستش کرنا شروع کر دی۔ چنانچہ یونانیوں اور مصریوں نے اس کو ونس (VENUS) کہہ کر پکارا اور عربوں کے ہاں یہ عذرا کہہ کر پکارا گیا۔ ہندوؤں نے اس کو شنومانا، شنودلیوتا ہندو تثلیث میں وردہ ہندوستان کے بعد شامل ہوا۔ اس سے پہلے ان کی تثلیث کے یہ دیوتا تھے۔ اندرا، متھرا اور ورونا، اس سے ایک بات اور بھی ثابت ہو گئی کہ ہندوستان میں ڈیڑھ ہزار برس قبل مسیح سے پہلے کا ہے۔ کیونکہ جس وقت زہرہ کا تصادم اس کرۂ ارضی سے ہوا اس وقت ہندوستان آچکا تھا۔

یہی حال اس دنیا کے تمام سیاروں کا ہوا۔ کیا مریخ، کیا زہرہ اور کیا عطارد اور مشتری یہ سب دم دار ستارے تھے اور وقتاً فوقتاً ان کے تصادم ہوتے رہے اور ان کی دم گم ہوتی رہی۔ پھر یہ ستارے بغیر دم کے سیارے کہلانے لگے۔ زہرہ کے اس تصادم سے پہلے صرف چار سیارے دریافت ہو چکے تھے یعنی عوام کو معلوم ہو چکے تھے اور وہ دیوتا بن کر ان کی عبادت کا جزو بن چکے تھے چنانچہ زہرہ جو سب سے مشہور سیارہ ہے اس کا حال ہر ملک کے لڑیچہ میں ملتا ہے اور اس کو (MORNING STAR) کہا جاتا ہے کیونکہ یہ صبح کے وقت طلوع ہوتا ہے اور اس کا منظر نہایت حسین ہوتا ہے۔ زہرہ کے اس کرۂ ارضی کے ساتھ دو تصادم ہوئے جن کا وقت مختلف ہے اور لوگوں کے عقائد میں ان دیوتاؤں کی اہمیت اور افادیت گھٹی ہو رہی کبھی وہ تین کی پرستش کرتے رہے اور کبھی وہ چار کی۔ اور کبھی پھر ایک کو رد کر دیا۔ تثلیث کے تخیل سے پہلے چار دیوتاؤں کی پرستش ہوتی رہی جن کے نام یہ ہیں۔ اندرا، ورونا، متھرا اور آشور۔ ان دیوتاؤں کی پرستش کا ہیڈ کو اثر جو عراق میں موصل اور کرکوک کے مابین ہے اربعہ ایلو تھا۔ اس کے معنی چار دیوتا ہیں۔ اس مقام کو

آجکل اربیل کہتے ہیں۔ اور تاریخ میں یہ نام اربلا (ARABELA) کے نام سے مشہور ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سکندر اعظم اور دارا کے درمیان جنگ ہوئی جس کو جنگ اربلا کہا جاتا ہے۔

ہلال خصیب (FERTILE CRESCENT) میں اس وقت ان تمام دیوتاؤں کی پرستش ہو کرتی تھی۔ پھر اس میں سے آشور کو گرا دیا گیا۔ کچھ واقعات ایسے ہو گئے تھے کہ لوگوں کو اس سے نفرت ہو گئی تھی اربعہ ایلوہین اربعہ سے مراد چار کا عدد ہے۔ اور ایلوہ سے مراد ایلوہا (ELOAH) یعنی اللہ ہے۔ بہر حال یہ چار سیارے جن کی پرستش ہوتی تھی یوں بیان کئے جاسکتے ہیں۔

۱۔	MERCURY	عطارد	اندرا
۲۔	MARS	مریخ	متھرا
۳۔	JUPITER	مشتری	ورونا
۴۔	SATURN	زحل	آشور

زہرہ کا ورود ان سیاروں سے بعد کا واقعہ ہے۔ جب یہ نمودار ہوا تو ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ یونانیوں اور مصریوں کے ہاں ونس (VENUS) بنکر نمودار ہوا اور ہندوؤں کے ہاں یہ وشنو بن گیا۔ ہمارا خیال ہے کہ وشنو ہندو تثلیث میں آریاؤں کے ہاں ورود بھارت سے پہلے داخل ہو چکا تھا۔ یہ دوسرا خیال ہے اور جو اوپر بیان کیا گیا ہے اس سے قدرے مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آشور جو آریاؤں کا دیوتا تھا۔ اس کی پرستش ہلال خصیب ہی میں ختم کر دی گئی تھی۔ اور وشنو کی پرستش شروع ہو گئی تھی۔ چنانچہ وہ اپنے آخری ایام قیام میں اس کو قبول کر کے ساتھ لے آئے اور اپنی تثلیث میں شامل کر لیا۔ آشور دیوتا سے کچھ ناموزوں حرکات سرزد ہو گئی تھیں اس لئے اس کو رد کر دیا گیا تھا۔ عربوں کے ہاں اور اہل بابل میں اس سیارے کا نام

اشتار (ISHTAR) تھا۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو حضرت ہارون کے پاس چھوڑ کر کوہ سینا پر تشریف لے گئے تھے۔ تو سامری نے جو ایک سومیری (SUMMERIAN) تھا ایک بچھڑا بنایا۔ یہ سامری آریں تھا جیسا کہ اس کے نام سے واضح ہے۔ اس نے اس بچھڑے کی پرستش شروع کر دی۔ یہ بچھڑا اس زہرہ سیارے کا مجسمہ تھا۔ چنانچہ بلیوں کے مجسمے بابل اور اشور کے پوجے جانے کا رواج یہاں ہی سے شروع ہوا تھا۔ ان کے بت اب بابل اور نینوا میں مل چکے ہیں اور دنیا کے مختلف عجائب گھروں میں محفوظ ہیں۔ اسی سیارے کے ساتھ موسموں کی تبدیلی کا اثر پہلی مرتبہ محسوس کیا گیا۔ اور ایرانیوں کے ہاں جو آریائی ہیں نوروز کے دن کو جو موسم بہار کا آغاز سمجھا جاتا ہے۔ ماہ اپریل میں مقرر کر دیا گیا۔ ان کا یہ تہوار آج تک منایا جاتا ہے۔ جب یہی آسیا ہندوستان میں وارد ہوئے تو اس تہوار کو بسنت کی شکل میں منانا شروع کیا۔ ویدوں کے اندر بھی وشنوں کی شکل بیل کی سی بنائی گئی ہے۔ کائنات کی تخلیق یوں شروع ہوا کہ اس کے دو سینک تھے۔ اور جس طرح بیل اپنے دو سینکوں سے زمین کو کھودتے ہیں اسی طرح زہرہ سیارے نے اپنے ٹکراؤ کے ساتھ زمین کو ہلا دیا تھا۔ یہاں ہی سے ہندوؤں کے ہاں گاؤماتا کی پرستش شروع ہوئی۔ اور یہ ظاہر ہے سامری کی ہی ایجاد کردہ تھی اور اس بچھڑے کے اندر سے آواز بھی نکلتی تھی۔ یہ آواز وہ گونج تھی جو زہرہ کے قریب ارضی سے پیدا ہوتی تھی۔ یہ آغاز تھا گاؤماتا کی پرستش کا۔ یہی وہ اشتار (ISHTAR) یا اشتار تھا جو عربوں کے ہاں بھی سے معروف تھا۔ جو آہستہ آہستہ گائے میں تبدیل ہو گیا۔

من و سلویٰ کا واقعہ بھی انہی ایام کا ہے۔ جس کا ذکر قرآن حکیم میں بھی ملتا۔ یونانیوں کے ہاں اس کو ایمبروسیا (AMBROSIA) کہتے ہیں۔ اور ہندوؤں کے ہاں یہ امرت (AMRIT) کہلایا۔ یہ سب واقعے درست ہیں۔ اور اسی زمانے

ان کا آغاز ہوا ہے۔ کنعان کے علاقے میں اس زہرہ سیارے کو بعل (BAAL) کہا جاتا تھا۔ چنانچہ اس بعل کی پرستش عربوں کے ہاں بھی ملتی ہے۔ بعد میں اس بعل نے مذہبی عقائد کے اندر بڑی شہرت حاصل کر لی۔ چنانچہ (BAAL ZENV) اور (BAAL ZEBUB) کے نام ہم کو عرب مصنفین کے ہاں ابوالذبوب کی شکل میں نظر آتے ہیں جس نے بڑے کارنامے انجام دیئے ہیں۔ اس صدی کا ایک مشہور روسی مصوفی جس کا نام گرجیف ہے اور جس کو ترکی میں جرجی زادہ کہا جاتا ہے اس نے اپنی ایک معرکہ الہا کتاب ALL AND EVERYTHING میں بنزل بوب (BEEZALBUB) کا کردار بیان کیا ہے۔ دراصل اس نے یہ پارٹ خود ادا کیا ہے۔ یہ کتاب بین السمواتی سفر نامہ ہے (INTER PLANETARY) یہ کردار عربی کے ایک کردار جس کا نام ابوالذبوب ہے سے ماخوذ ہے۔ ذابٹ عربی میں مکھیوں کو کہتے ہیں۔ اور مشہور یہ ہے کہ زہرہ سیارے کے تصادم کے ساتھ ایک مرتبہ مکھیاں بھی اس کرۂ ارضی پر نازل ہو گئیں۔ اسی عربی کتاب ابوالذبوب کا ذکر ”سنہ (۳) یاروبستانی“ میں ملتا ہے۔ یہ ایک فارسی کی کتاب ہے جو عبداللہ دہیری کی ترجمہ شدہ ہے۔ اور آقائے محمد محیط طباطبائی نے اس کا مقدمہ لکھا ہے۔ یہ ۱۳۳۸ھ میں طهران سے شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب میں خیام حسن بن صباح اور نظام الملک کا ذکر ہے۔ بہر حال کہنا یہ مقصود ہے کہ گرجیف کا یہ کردار جس کا نام اس نے بنزل بوب رکھا ہے وہ اسی بعل کے لفظ سے ماخوذ ہے۔ اس سفر میں گرجیف کا پوتا اس کے ہمراہ ہے جو دنیا کے ہر مسئلہ پر سوال کرتا ہے۔ اور گرجیف جواب دیتا جاتا ہے۔ یہ ایک نہایت اعلیٰ پائے کی کتاب ہے اور جدید علوم میں ایک گراں قدر اضافہ ہے۔

تو یہ زہرہ سیارہ جیسا کہ ہم نے عرض کیا ہے بعل کے نام سے بھی یاد کیا جاتا رہا ہے اور اس کی پرستش ہوتی رہی ہے۔ اسی سیارے کے تصادم کے بعد مکھیوں کا ورود اس کرۂ ارضی پر ہوا۔ اور اسی لیے زہرہ سیارے کو ابوالذبوب یعنی مکھیوں

کا باب کہا گیا ہے۔ اس واقعہ سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ دوسرے سیاروں پر بھی زندگی موجود ہے۔ اگر مکھیاں وہاں سے آسکتی ہیں تو زندگی کس اور شکل میں بھی موجود ہوگی۔ اس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں۔

سرہنری لے یارڈ (SIR HENRY LAYARD) جس نے نینوا (NINEVAH) پر کھدائی کا کام کیا ہے۔ اس نے یہاں آشور بنی پال (ASSUR BANI PAL) بادشاہ کی لائبریری کی نشاندہی کی ہے۔ جس میں خط میخی میں لکھے ہوئے کتببات ملے ہیں جن کا ترجمہ لندن میں شائع ہو گیا ہے۔ اس کا ترجمہ ایس۔ لینگڈن (S. LINGDON) نے کیا ہے۔ اس ترجمہ کے اندر اس سیارے زہرہ کے تمام احوال اور کوائف لکھ دیئے ہیں جو اس زمانے میں لوگوں کے اندر رائج تھے۔ آشور بنی پال کا لفظ بھی بعل سے نکلا ہے۔

زہرہ سیارے کے تصادم کے بعد اور بھی تصادم ہوتے رہے۔ چنانچہ ایک ٹکراؤ ۸۰۰ ق۔ م کا ذکر بھی ملتا ہے۔ اور یہ مستند تاریخ کا حصہ ہے اور اس کے حالات خط میخی کے کتبوں میں ملتے ہیں۔ سورج اور چاند گرہنوں کا حال بھی باقاعدہ طور پر ۴۴۴ ق۔ م میں لکھا جانے لگا تھا۔ اس سے پہلے ان گرہنوں کا کوئی حال نہیں ملتا۔ عہد نامہ قدیم میں سیاروں کے حرکات کا حال بھی متعدد مقامات پر ملتا ہے۔ اور ان میں سے بعض کے نام جن کو پیغمبروں کے نام سے منسوب کیا گیا ہے لکھے ملتے ہیں بہت سے مقامات پر (COMROTION) یعنی ایک قسم کا ہیجان یعنی (HURRICANE) کا بھی ذکر ہے جس کا تعلق تصادموں کے ساتھ ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان تصادموں کی وجہ سے کرہ ارضی کا محور اپنی جگہ سے ہٹ کر بدل گیا ہے۔

ہم نے قرآن حکیم کے علاوہ جن دو کتابوں سے مدد حاصل کی ہے ان کے نام یہ ہیں۔ یہ دونوں کتابیں اینوئل کوفسکی (EMANUEL VALIKOVSKY) کی

لکھی ہوئی ہیں۔ اور یہ لندن میں (VICTOR GOLLANCZ LTD) بالترتیب
۱۹۵۰ اور ۱۹۵۲ میں شائع کیں۔ ان کے نام یہ ہیں:

1. WORLDS IN COLLISION

2. AGES IN CHAOS

انتخاب الترغیب والترہیب جلد دوم

الامام الحافظ ذکی الدین عبد العظیم المنذری

نیک اعمال پر اجر و ثواب اور بد عملی پر زجر و عتاب کے موضوع پر متعدد کتابیں لکھی گئیں
مگر حافظ منذری کی اس کتاب کو جو مقبولیت حاصل ہوئی وہ اور کسی کو حاصل نہ ہو سکی اس
مقبول و مستند کتاب کے اردو تراجم کی متعدد کوششیں ہوئیں مگر کوئی ترجمہ مکمل ہو کر
شائع نہ ہو سکا۔

ندوة المصنفین نے اس کتاب کی اہمیت و افادیت کے پیش نظر اس کے
انتخاب و ترجمہ کا پروگرام بنایا اور اس کے لئے مولانا محمد عبد اللہ طارق صاحب
دہلوی کی خدمات حاصل کیں چنانچہ اس کی پہلی جلد شائع ہو کر حسن قبول حاصل
کر چکی تھی جسے ملک کے اہل علم اور ارباب بصیرت نے بہت سراہا تھا شائقین کو
خوشخبری دی جاتی ہے کہ اب کتاب کی جلد دوم بھی عمدہ کتابت و طباعت اور سفید
کاغذ پر چھپ کر تیار ہو گئی ہے اور تعمیری جلد زیر کتابت ہے۔

جلد اول مجلد - ۱۸/ بلا جلد - ۱۵/ جلد دوم مجلد - ۲۰/ بلا جلد - ۱۷/
جنرل مینجر ندوۃ المصنفین اردو بازار جامع مسجد دہلی

آثارِ عمرین پر ایک نظر

۱۲۵

آثارِ عمر رضی اللہ عنہ

جناب محمد اجمل اصلاحی مدرسۃ الاسلام سرائے میرا عظیم گرمہ

اس تبصرے کی پہلی دو قسطیں ڈاکٹر ابوالنصر خالدی کے مقالہ "ادبی مصادر میں آثارِ عمرین" کے پہلے جزر آثارِ ابوبکرؓ شایع شدہ ماہنامہ برہان ماہ جولائی ۱۹۷۳ء سے متعلق تھی۔ اب ہم حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے آثار و اخبار پر ایک نظر ڈالیں گے جو ماہنامہ مذکورہ کے مارچ ۱۹۷۵ء سے اکتوبر ۱۹۷۵ء تک کے شماروں میں ۹ قسطوں میں شایع ہوئے ہیں۔

ڈاکٹر خالدی صاحب نے البیان والتبیین اور کتاب الحیوان سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ اثر نقل کیا ہے:-

"عمر جب کسی شخص کو دیکھتے کہ وہ ثرویدہ بیان و کج مزاج زبان ہے تو کہتے: اللہ تعالیٰ میں یہ قدرت ہے کہ وہ عمر جیسے خوش بیان و زیرک اور اس جیسے گنگ سا کو پیدا کر سکے۔" (اثر ۲ شمارہ مارچ ۱۹۷۵ء)

پھر اس کی وضاحت اس طرح کی ہے:-

اے حیرت ہے کہ البیان والتبیین کا نام ۹ قسطوں میں بے شمار جگہوں پر آیا ہے مگر ہر جگہ البیان والتبیین ایک یا کئی مشدداً لکھا ہوا ہے۔ اس لیے مجبوراً میں نے حوالہ میں صرف البیان لکھا ہے۔

”اس سے ظاہر ہے کہ عمر فیصلح اللسان تھے اور یہ کہ اللہ جامع الاضداد ہے۔“
مندرجہ بالا اثر اور ڈاکٹر خالدی صاحب کی توضیح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ
نے خود اپنی وضاحت اور زبان آوری کا ذکر کیا ہے حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے۔ ڈاکٹر صاحب
سے اس اثر کے نقل کرنے میں بے احتیاطی ہوئی۔ حضرت عمرؓ نے، جیسا کہ اہل عبارت
میں تصریح ہے۔ یہ بات حضرت عمرو بن العاصؓ کے متعلق فرمائی ہے نہ کہ اپنے متعلق۔ ممکن ہے
ڈاکٹر صاحب نے ”عمرو“ (واو کے ساتھ) ہی لکھا ہو اور کاتب نے اسے ”عمر“ بنا دیا ہو
لیکن چوں کہ یہ القباس کا موقع تھا اس لیے اس کی وضاحت ضروری تھی۔ اس موقع پر اہل
عبارت یہ ہے:-

خالق هذا وخالق عمرو بن العاص ایک ہی ذات ہے جس نے اُسے بھی پیدا کیا
واحد ہے اور عمرو بن العاص کو بھی۔

علامہ ابن عبد البر (م ۴۶۳ھ) نے بھی اسی طرح کا ایک اثر نقل کیا ہے، ملاحظہ ہو:-
كان عمر رضى الله عنه اذا استضعف
رجلا في رأيه وعقله قال: أشهد
أن خالقك وخالق عمرو
واحد ہے
حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب کسی شخص کے
اندر کم عقل اور رائے کی کمزوری دیکھتے تو
فرماتے، میں شہادت دیتا ہوں کہ ہمارا
اور عمرو بن العاص کا خالق ایک ہے۔

ان دونوں آثار کے الفاظ اگرچہ مختلف ہیں لیکن حقیقت ایک ہی ہے کہ حضرت عمرؓ
نے یہ بات اپنے متعلق نہیں بلکہ حضرت عمرو بن العاصؓ کے متعلق فرمائی ہے۔

(۲) اسی شمارہ کے اثر ۱۷ میں ایک محقق شاعر محکم عبد بنی الحساس کا نام تین بار آتا ہے

سہ ابیان ج ۱ ص ۶۰ نیز دیکھئے عیون الأخبار ج ۲ ص ۱۱۱ اور الاصابہ ج ۳ ص ۲۰

سہ الاستیعاب ج ۲ ص ۱۴۶۔

اور تینوں جگہ ہائے ہیز کے ساتھ (سہیم) لکھا ہوا ہے جو غلط ہے۔

سحیم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ایک قصیدہ سنایا جس کا مطلع یہ تھا۔

عمیرۃ وداع إن تجهزت غادیا کفی الشیب والاسلام للمرءنا ہیا

ڈاکٹر صاحب نے اس مطلع کا مطلب یہ بیان کیا ہے۔

”تو اب اپنی محبوبہ عمیرہ سے لہو و لعب ترک کر دے۔ میں نے اب (برائے جہاد)

صبح خیزی کی عادت ڈال لی ہے، یوں بھی بڑھاپا لہو و لعب سے روکنے کے لیے

کافی ہے اس کے لیے کسی اور مانع کی ضرورت نہیں۔“

پہلے مصرعہ کے سمجھنے میں ڈاکٹر صاحب سے غلطی ہوئی، یہاں نہ جہاد کا تذکرہ ہے

نہ صبح خیزی کی عادت ڈالنے کا دوسرا مصرعہ کے ترجمہ میں بڑھاپے کے ساتھ اسلام کو ذکر نہیں کیا گیا۔ صحیح

ترجمہ یہ ہے۔

”صبح سویرے جب رختِ سفر باندھو تو عمیرہ کو الوداع کہہ لینا۔ کاروبارِ عشق

سے باز رکھنے کے لیے کبر سنی اور اسلام کافی ہیں۔“

اس مطلع پر حضرت عمرؓ کا جو تبصرہ جاخط نے نقل کیا ہے، اس کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے

یہ کیا ہے۔

”اس پر عمرؓ نے فرمایا: اگر تم اسلام کو بڑھاپے پر مقدم کرتے تو میں تمہیں انجام

دیتا۔ یہ سن کر سحیم نے کہا: مجھے اس کا احساس نہیں ہوا۔“

اب آئیے کتاب کی اصل عبارت دیکھیں۔

قال له عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه جب سحیم نے حضرت عمرؓ کو اپنا قصیدہ سنایا جس کا

مطلع یہ ہے..... تو حضرت عمرؓ نے فرمایا:

اگر تمہاری پوری شاعری ایسی ہی ہوتی تو

میں تمہیں انجام دیتا (کتاب کے تمام نسخوں

نسخ الكتاب، والحكاية مرويّة
 عن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی غیر
 هذا الموضع كما وقعت داخل الكتاب:
 لو قد مت الاسلام علی الشیب لأجزتک
 قال: ما سعت یرید ما شغرت فجعل
 الشین المعجمة سینا غیر معجمة -
 والبیان پہلا ایڈیشن ج ۱ ص ۳۲
 میں حضرت عمرؓ کا قول اسی طرح درج ہے
 دوسرے مقامات پر بھی واقعہ حضرت عمرؓ سے
 یوں مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: اگر تم نے
 اسلام کو بڑھاپے پر مقدم کیا ہوتا تو میں
 انعام دیتا، سحیم نے زبان میں لکنت کی
 وجہ سے جواب میں "ما شغرت" (ریشین
 میجر) کی بجائے "ما سعت" (ریشین میجر)

کہا یعنی مجھے احساس نہیں ہوا۔

حافظ نے یہ واقعہ جہاں نقل کیا ہے وہاں اس نے یہ بتانا چاہا ہے کہ زبان کی لکنت
 کی وجہ سے بڑے بڑے ادیب و خطیب بعض حروف کو صحیح تلفظ کے ساتھ ادا نہیں کر پاتے
 تھے۔ لیکن اس پوری عبارت میں کسی وجہ سے شدید قسم کا خلط واقع ہو گیا ہے۔ اصل
 حقیقت معلوم کرنے کے لیے اس حجاب کو اٹھانا ضروری ہے۔

البیان والیقین کی جو عبارت ہم نے اوپر نقل کی ہے وہ مندرجہ ذیل اجزاء پر مشتمل ہے:
 پہلا جز اس کا یہ ہے کہ جب سحیم نے حضرت عمرؓ کو اپنا قصیدہ سنایا تو آپ نے فرمایا کہ اگر
 تمہاری پوری شاعری ایسی ہی ہوتی تو میں تمہیں العام دیتا۔ اس کے بعد دوسرے جز میں
 یہ بات کہی گئی کہ کتاب کے تمام نسخوں میں حضرت عمرؓ کا قول اسی طرح درج ہے اور اس
 کتاب کے علاوہ دوسری جگہوں میں یہی واقعہ حضرت عمرؓ سے یوں مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:
 اگر تم نے اسلام کو بڑھاپے پر مقدم کیا ہوتا تو میں تمہیں انعام دیتا۔

تیسرے جز میں سحیم کی ایک معذرت ان لفظوں میں بیان کی گئی ہے کہ مجھے اس کا احساس
 نہیں ہوا۔ اور اس معذرت کو بھلے "ما شغرت" (ریشین میجر) "ما سعت" (ریشین میجر) کے
 لفظوں سے ادا کیا گیا ہے۔

اس خلاصہ پر غور کیجیے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس کا دوسرا جز ہم نے بریکٹ میں کوٹیا ہے، الحاقی ہے۔ اصل کتاب سے اس کا تعلق نہیں ہے جیسا کہ خود اس کے لفظوں سے ظاہر ہے اس اضافے نے درحقیقت اصل کتاب کے آخری جز کو جس کا تعلق پہلے جز سے ناگہان تھا۔ ایک اور روایت کا پتہ دیا جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک دوسرے قول کی ترجمانی کی گئی ہے جس سے اصل کتاب کا آخری جز متعلق ہو جاتا ہے۔ یعنی اس واقعہ کی دو روایتیں ہیں:

ایک روایت تو یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قصیدہ سن کر فرمایا: اگر مہاری ساری شاعری اس طرح کی ہوتی تو میں بہتیں انعام دیتا جیسا کہ کتاب الاغانی میں محمد بن سلام سے منقول ہے یہ

دوسری روایت یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر تم نے اسلام کو بڑھاپے پر مقیم کیا ہوتا تو میں بہتیں انعام دیتا تو سحیم نے معذرت کی اور کہا: مجھے اس کا احساس نہیں ہوا۔ یہ روایت کتاب الاغانی میں ابن عائشہ اور کنز العمال میں ابن سیرین سے منقول ہے۔ مبرد نے بھی لکنت کے سلسلہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔

کتاب میں دونوں روایتیں غلط ملط ہو گئی ہیں۔ اس وجہ سے حسن السندی نے یہ الحاقی فقرے متن سے نکال دیئے۔ حافظ نے سحیم کے مطلع کے بعد متصلاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو تبصرہ نقل کیا ہے، طاکٹر صاحب نے اسے نظر انداز کر دیا اور الحاقی عبارت میں جس روایت کا ذکر ہے اس کے مطابق ترجمہ کر دیا اور اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا۔

۱۔ الاغانی مطبوعہ ۱۲۸۵ھ ج ۲ ص ۳۔ ۲۔ حوالہ سابق

۳۔ کنز العمال مطبوعہ حیدرآباد ۱۳۱۲ھ ج ۲ ص ۱۷۷۔ ۴۔ الکامل مطبوعہ ۱۲۶۵ھ ج ۱ ص ۱۷۷

۵۔ شرح السندی۔ چوتھا ایڈیشن ج ۱ ص ۹۴، ۹۵۔

(۱۳) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ اپنے متعلق فرمایا: کسی موضوع پر بولنے میں مجھے اتنی دشواری نہیں ہوتی جتنی نکاح کا خطبہ دینے میں ہوتی ہے۔

ابن المقفع سے اس دشواری کا سبب دریافت کیا گیا تو اس نے کہا: اس کی وجہ یہ ہے کہ خطبہ نکاح میں نکاحیہ اور چہرے ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں۔ خطیب کی کوئی ممتاز حالت نہیں ہوتی بلکہ تمام حاضرین ہم مرتبہ ہوتے ہیں۔ بجائے اس کے دوسرے مواقع پر جب خطیب منبر پر کھڑا ہوتا ہے تو سارے حاضرین اسے اپنے سے فروتر نظر آتے ہیں اور وہ بے تکلف ان کو خطاب کرتا ہے۔

بعض لوگوں نے اس کی ایک دوسری وجہ بیان کی ہے جس کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب کے لفظوں میں یہ ہے:۔

”بعض لوگ قول عمرؓ کی اس (غلط) تاویل کی طرف نکل گئے ہیں کہ نکاح کے خطیب کو اس بات سے گریز کرنا ممکن نہیں کہ وہ دو لہا کی پاک بازی و نیک نشی بیان کرے۔ اس لیے شاید عمرؓ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ وہ دو لہا کی خوبی بیان کریں جو اس میں نہیں ہے۔ اگر ایسا کرتے تو اس طرح آپ ایک بات بول جاتے اور جس کی مدح کرتے اس کی قوم کو اس کے متعلق دیکھ کر میں ڈال دیتے۔“

اس کی اصل عبارت یہ ہے:۔

”وقد ذهب ذاہبون إلی أن تأویل قول عمر یرجع إلی أن الخطیب یجد بدًا من تزکیة الخطیب فلعلمہ کس کا أن یمدحہ بما لیس فیہ فیکون قال زورا وغر القوم من صاحبہ“

(البیان ج ۱ ص ۱۳۲)

ڈاکٹر صاحب نے اس عبارت کے آخری جملہ ”وغر القوم من صاحبہ“ کا ترجمہ

صحیح نہیں کیا ہے۔ ”صاحبہ“ کی ضمیر کا مراد قوم نہیں بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہیں اور
 ”القوم“ سے مراد سارے حاضرین ہیں جن میں دہن کے لوگ بھی شامل ہیں، یعنی اگر
 حضرت عمر رضی اللہ عنہ نوشہ کی غلط تعریف کرتے تو اولاً یہ تھوڑا ہوتا دوسرے حاضرین
 کو خصوصاً دہن والوں کو نوشہ کی جانب سے دھوکہ دینا بتلا کر دیتے۔

جاخط کو اس تاویل سے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں :-

”و لعمری إن هذا التآویل لیجوز إذا کان الخطیب

موقوفاً، فأما عمرو بن الخطیب رضی اللہ عنہ وأشباهہ

من الأئمة المشدین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم فام یكونوا

لینتکلفوا ذلک إلا فیمن یشحق الحدح

خالدی صاحب نے اس عبارت کا یہ ترجمہ کیا ہے :-

”واللہ یہ تاویل تو اس صورت میں درست ہوتی کہ خطیب صرف خطبہ نکاح کے

لیے ہو، رہے عمر یا آپ جیسے ہدایت یافتہ امام تو انھوں نے کبھی کسی کی تلاش

کرنے میں ایسا تکلف نہیں کیا کہ جو صفت جس میں نہیں پائی گئی اس کی مدح

کریں۔ انھوں اس کی مدح کی جس کا وہ فی الواقع مستحق تھا۔“

اس مقام پر بھی ڈاکٹر صاحب کو ”لینتکلفوا“ کے ترجمہ میں دشواری ہوئی۔

تکلف الامر عربی زبان میں کسی کام کی ذمہ داری لینے اور اسے انجام دینے کو کہتے

ہیں۔ اس لیے اس عبارت کا واضح ترجمہ یوں ہوگا :-

”باقی حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور آپ جیسے ائمہ راشدین تو وہ اسی شخص کے

خطبہ نکاح کی ذمہ داری لیتے جو مدح کا واقعی مستحق ہوتا۔“

عربی زبان کے مشہور ادیب و نقاد عباس محمود العقاد نے ان دونوں راویوں

پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے :-

”خطبہ نکاح میں حضرت عمرؓ کی دشواری کے متعلق جو دو باتیں کہی گئی ہیں وہ دونوں صحیح ہو سکتی ہیں۔ اس لیے کہ جہاں حضرت عمرؓ کی یہ فطرت تھی کہ وہ لوگوں سے ایک حاکم و قائد کی حیثیت سے گفتگو کرنے کے عادی تھے وہیں ان کی فطری خصوصیات میں وہ بے لاگ سچائی بھی تھی جو کسی روحانیت کو گوارا نہیں کرتی، حالانکہ اس طرح کے مواقع پر کچھ نہ کچھ رعایت اور رواداری کرنی ہی پڑتی ہے۔“

لیکن خطبہ نکاح کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی پیچداری کی یہ دونوں جہیں جو ادھر پر بیان کی گئی ہیں صحیح نہیں ہیں اس کی اصل وجہ علامہ شبلی کے الفاظ میں یہ ہے کہ نکاح کے خطبہ میں موضوع سخن تنگ اور محدود ہوتا ہے اور ہر بار وہی معمولی باتیں کہنی پڑتی ہیں۔

کلیدۃ اللغۃ العربیہ ریاض کے ریڈر استاد عبدالعزیز بن عبداللہ العبدان نے بھی اپنے ایک مقالہ ”الفاروق فی میدان الخطابۃ“ میں بیحد ہی رائے نکاہر کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں :-

”میرے نزدیک اس طرح کے خطبوں میں حضرت عمرؓ کی دشواری کا سبب یہ تھا کہ آپ اپنی قدرتی ذہانت، لطافت اور فصاحت و بلاغت کی وجہ سے ہمیشہ الفاظ و معنی میں قدرت اور جدت کو پسند کرتے تھے، ایک ہی جیسی بات کو بار بار دہرانا گراں ہوتا ہے نکاح کے خطبوں میں چوں کہ چند مخصوص الفاظ و اسالیب پر جن سے گریز کرنا ممکن نہیں، انحصار کرنا پڑتا ہے اور ان میں تفسیق و تنوع کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی ہے اس لیے وہ آپ پر گراں ہوتے۔“

(۴) ڈاکٹر خالد می صاحب نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک اثر ان لفظوں

میں بیان کیا ہے :

”احسن سے روایت ہے : عمرؓ کہا کرتے تھے : سرداری کی خواہش کرنے سے پہلے سوچو جو

۱۔ الفاروق مطبوعہ معارف ۱۹۵۵ء ج ۲ ص ۲۴۲۔ ۲۔ تبصریہ عمر ص ۱۹۵۔

۳۔ کلیدۃ اللغۃ العربیہ بالریاض ج ۳ ص ۱۲۶۔

سیکھو۔ عمرؓ یہ بھی کہتے تھے کہ سرداری سیاہی کے ساتھ خوب ہے راثر ہے،

شمارد مارچ ۱۹۸۷ء

لیکن میرے نزدیک یہ دوسرا قول اصل عبارت کا نہیں ہے بلکہ خود احنف کا ہے۔

اس موقع کی اصل عبارت یہ ہے :-

”قال الأحنف : قال عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ تفقہوا قبل أن تودعوا،

وكان يقول : السود ومع السواد“ (البيان ج ۱ ص ۲۲۰)

”کان يقول“ کی ضمیر کا مرجع احنف ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نہیں ہیں چنانچہ

اسی کتاب میں جا حظ نے ایک جگہ صراحت کے ساتھ یہ قول احنف کی جانب منسوب کیا ہے:

قال الأحنف : السود ومع السواد

اور یہ قول عیون الاخبار اور العقد الفرید میں بھی احنف ہی کی جانب منسوب ہے۔

دوسرے اس اثر کے معنی کی توضیح ڈاکٹر صاحب نے یہ کی ہے :-

”جب بال سیاہ ہوں یعنی جوانی کے زمانہ میں علم کی طلب یافتن میں مہارت حاصل

کر لینا چاہیے، بالفاظ دیگر زندگی کے کسی نہ کسی شعبے کا علم و فن حاصل کرنے کا

بہترین زمانہ جوانی ہے۔ بڑھاپے میں اس کا حاصل کرنا نہایت دشوار ہے۔“

لیکن زیر بحث اثر میں نہ تو علم کی طلب کا ذکر ہے نہ کسی فن میں مہارت کا، تاہل کا مقصود

صرف اتنا ہے کہ حکومت اور سرداری کا بہترین اور موزوں ترین زمانہ جوانی ہے چنانچہ

ابن قتیبہ رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لکھا ہے کہ اس قول سے احنف کی مراد یہ ہے کہ سردار وہی

ہے جسے جوانی ہی میں جب کہ اس کے سر اور داڑھی کے بالی سیلہ ہوں۔ سرداری مل جائے

بعض حضرات سواد سے مراد غوام لیتے ہیں اور ان کے نزدیک اس قول کا مطلب یہ ہے کہ

لے البيان ج ۱ ص ۲۵۲۔ عیون الاخبار ج ۱ ص ۲۲۹ اور العقد الفرید مطبوعہ

۱۹۸۷ء ج ۲ ص ۲۸۹۔

عوام کے سردار بننے سے سرداری ملتی ہے نہ یہ کہ آدمی بزرگم خود اپنے کو سردار سمجھے ! نہ

(۵) ڈاکٹر صاحب نے حیات پر نوٹہ کرنے کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک اثر کا ترجمہ یہ کیا ہے۔

”خالد بن الولید کی وفات پر غور میں آہ وزاری کرنے لگیں تو عمرؓ نے کہا: اگر وہ آہ وزاری میں غلو کرے گا واز بلند ہائے ولے کریں اسینہ کو بی کریں اور نہ اپنا منہ نوچیں تو کوئی حرج نہیں۔“ (اثر ۵۷ شمارہ مارچ ۱۹۵۷ء)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اصل الفاظ یہ ہیں:-

”وما علیہن أن یُرقن و موہن علی اُبی سلیمان ما لم یکن نفع او لقلقة

(البیان ج ۱ ص ۱۵۱)

لفظ ”نفع“ کی تشریح میں بہت اختلاف ہے۔ ائمہ لغت اور شارحین حدیث نے متعدد معانی بتائے ہیں۔ ڈاکٹر خالدی صاحب نے لکن میں سے کئی معنوں کو جمع کر دیا جب کہ سینہ کو بی کرنے کا ”نفع و لقلقة“ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ”لقلقة“ کے بارے میں تقریباً اتفاق ہے کہ اس کے معنی، شور، ہنگامہ اور کھرام کے ہیں۔ لیکن ”نفع“ کے متعلق پانچ اقوال ہیں۔

(۱) ابو جعید (متوفی ۲۲۴ھ) کا بیان ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک ”نفع“ سے مراد چنچ چنچ کر رونا ہے۔ لان العرب میں ہے:- نفع الصادخ بصوتہ نقوعا و أنقعه، یعنی آدمی دیر تک مسلسل چنچتا رہا نہ نفع الصوت داستنفع یعنی چنچ نکل گئی۔ لبید بن ربیعہ کا شعر ہے:-

لے عیون الاخبار ج ۱ ص ۲۲۶۔ سہ غریب الحدیث لابی عبید مطبوعہ حیدرآباد ج ۲

ص ۲۸۴۔ سہ لان العرب (نفع)۔

فنتی ینقع صراخ صادق یحلبوھا ذات جرس وزجل
جب کوئی واقعی چیخ بلند ہوتی ہے تو وہ زمرہ دست جنگ کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔
حافظ کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ اسی اثر کے ساتھ اس نے ابو محجن نصیب الاکبر کا یہ
رجز درج کیا ہے:

إِنِّي إِذَا مَا زَبَبَ الْأَشْدَاقُ وَالْتَجَمَ حَوْلِي النَّقْعُ وَاللِّقْلَاقُ
ثَبَتَ الْجَنَانُ مَرْجَمٌ وَذَاقُ

جب منہ سے جھاگ نکلنے لگتا ہے اور ہر طرف چیخ و پکار اور ہنگامہ مچا ہو جاتا
ہے۔ اس وقت میں پوری دلیری کے ساتھ پتھر برساتا ہوں۔

اس رجز میں نہ صرف لفظ "نقع" آیا ہے بلکہ اس کے ساتھ لقلق کا بھی اسی
طرح استعمال ہوا ہے جس طرح اثر زیر بحث میں یہ دونوں لفظ ایک ساتھ آئے ہیں،
اور اس استعمال میں ان دونوں لفظوں کی اصل حقیقت کی طرف واضح اشارہ موجود ہے۔
(۲) امام بخاریؒ نے "باب بکیر کا من الشیخ علی اعلیت" میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا
یہ قول درج کیا ہے اور خود ہی "نقع" کے معنی "اتراب علی الارامس" بتلے ہیں۔

شیخ الاسلام ابو بکر اسماعیلی (متوفی ۳۸۶ھ) نے امام بخاری کے اس معنی پر اعتراض
کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "نقع کے معنی بلاشبہ غبار کے ہیں مگر یہاں اس کا کوئی موقع نہیں
ہے۔ یہاں تو نقع سے مراد چیخنا اور چلانا ہے" اس کے جواب میں علامہ ابن حجر (متوفی ۸۵۰ھ)
نے امام بخاری کی اس طرح مرافعت کی ہے کہ امام بخاری کے نزدیک "نقع" سے مراد
صرف خاک اور غبار نہیں ہے بلکہ سر پر خاک ڈالنا مراد ہے اور مصیبت زدہ آدمی مصیبت
کے وقت عموماً ایسا کرتے ہیں۔ اس لیے دونوں ہی معنی یعنی مصیبت کے وقت سر پر
خاک ڈالنا اور بلند آواز سے رونے لے جاسکتے ہیں۔

ابن اثیر (متوفی ۷۰۲ھ) نے امام بخاری کی توضیح کو راجح قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک اگر ”نفع“ سے مراد چھینا چلانا یا جلانے تو وہ لفظ ”کے“ کے معنی ہو جائے گا۔ اس لیے دو لفظوں کو ایک معنی پر محمول کرنے سے بہتر یہ ہے کہ ان کے دو معنی لیے جائیں۔ ہمارے خیال میں امام بخاری کی یہ تشریح دلیل کی محتاج ہے۔ ”نفع“ کے معنی غبار کے ہزار آتے ہیں مگر مصیبت یا ماتم کے وقت سر پر خاک ڈالنے کے لیے یہ لفظ معروف نہیں ہے، نعت اور کلام عرب سے اس کی کوئی مثال نہیں دی جاسکتی۔ ”نفع“ بمعنی غبار اور ”نفع“ بمعنی ماتم کے وقت سر پر خاک ڈالنا بالکل دو مختلف چیزیں ہیں، دوسرے معنی کے لیے بہر حال ایک قوی ثبوت کی ضرورت ہے۔

علامہ ابن اثیر کے نزدیک اس معنی کو قبول کرنے کے لیے ترجیح کی وجہ اگر صرف یہی ہے کہ دونوں لفظ مترادف نہ ہو جائیں تو ایسی بھی کوئی بات نہیں ہے۔ ابو محجن نے اپنے رجحان میں ان دونوں لفظوں کو ایک ساتھ ذکر کر کے دونوں کی حقیقت کی طرف نہایت واضح اشارہ کر دیا ہے یعنی میں ان جنگ میں جب ہر طرف چیخ و پکار بلند ہوتی ہے اور کھرام مچا ہوتا ہے تو میں اس وقت پوری دلیری اور بہادری کے ساتھ پتھر برساتا ہوں۔ اس استعمال کی روشنی میں نفع اور لفاظ میں جو معنوی تفاوت ہے اسے اردو زبان میں لفظ چیخ اور کھرام سے سمجھا جاسکتا ہے۔

(۱۴) ابوالحسن کسائی (متوفی ۷۰۲ھ) کا خیال ہے کہ ”نفع“ سے مراد ماتم کے وقت کھانے کا اہتمام کرنا ہے۔ غالباً اس نے ”نفع“ کو ”نفعہ“ سے ماخوذ سمجھ لیا۔ ابویہ نے اس مفہوم پر اعتراض کیا ہے۔ کیوں کہ مختلف مواقع کی دعوتوں کے لیے عربی زبان میں علیحدہ علیحدہ مستقل الفاظ یہ ہیں۔ مثلاً ختمہ کی دعوت کو ”عذیرۃ“ کہتے ہیں۔ شادی میں نوشہ کی جانب سے جو دعوت دی جاتی ہے اسے ”ولیمہ“ کہا جاتا ہے۔ گھر کی تعمیر سے فراغت کی خوشی

میں دعوت دی جائے تو آئے "وکیلہ" کہیں گے۔ "نقیض" اس کھانے کو کہتے ہیں جو سفر سے واپس آنے والے کے لیے تیار کیا جائے۔ ماتم کے کھانے کے لیے اس کا استعمال نہیں ہوتا۔ ماتم کے کھانے کیلئے ایک تنقل لفظ "وخمیمہ" موجود ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ "نقع" کی جو تشریح کسانے کی ہے وہ لغوی سے بالکل غلط اور استغالات سے بے خبری پر مبنی ہے۔

(۴) ابو منصور ازہری (متوفی ۳۲۰ھ) نے ایک قول نقل کیا ہے کہ "نقع" اس آواز کو کہتے ہیں جو چہرہ پٹنے سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس کی کوئی دلیل نہیں دی ہے۔

(۵) ایک قول یہ ہے کہ "نقع" سے مراد گریبان چاک کرنا ہے۔ ابن الاغرابی (متوفی ۳۳۰ھ) نے لکھا ہے کہ مجھے اس معنی کے ثبوت میں ہرار بن منقذ کا ایک شعر یاد آیا ہے۔ وہ شعر یہ ہے:

نقن جیو بھن علی حیا وأعد دن المراقی والعویلا
انہوں نے میری زندگی ہی میں اپنے گریبان چاک کر ڈالے اور مجھ پر گریہ و زاری و ہر شبہ خوانی کی تیاری کر لی۔

میرے نزدیک ہرار کے مذکورہ بالا شعر میں "نقن" کا لفظ محل نظر ہے۔ گریبان چاک کرنے کے معنی میں کلام عرب کے اندر اس شعر کے سوا جسے ابن الاغرابی نے روایت ہے کوئی اور مثال مجھے نہیں ملی بلکہ اس معنی میں "شق جیوب" کا استعمال بطور روزمرہ کے عربی ادب میں معلوم و مسلم ہے۔ خیال ہوتا ہے کہ "نقن جیوب" کہیں شفق جیوب کہیں کہیں اس لیے کہ اس مادہ کا کوئی مشتق اس مفہوم کی تائید نہیں کرتا ہے جو ایک تعجب خیز امر "نقع" کی اس تشریح پر غریب الہی ریش کے مہنف ابو عبد کا تبصرہ ملاحظہ ہو جس

۱۔ فقہ اللغة للثعالبی مطبوعہ مصر ۱۳۱۶ھ ص ۲۰۴، کتاب التخیص فی معرفة الاشیاء
مطبوعہ دمشق ۱۹۶۹ء ج ۱ ص ۳۶۹۔ ۲۔ سان العرب رنقع وفتح الباری ج ۳ ص

ہمارے اس خیال کو تقویت پہنچتی ہے کہ مرار کے شعر میں "نقعن" کا لفظ تحریف ہے:

قال بعضهم: النقع شق

بعض حضرات نے نقع کے معنی گریبان

الجيوب وهذا الذي لا أدري

چاک کرنے کے بتائے ہیں۔ اس معنی کا

ما هو ولا أعرفه وليس النقع

مجھے علم نہیں۔ پتہ نہیں اس کی حقیقت

عندي في هذا الحديث إلا

کہا ہے۔ حضرت عمر رضا کی حدیث میں تو

الصوات الشدید

"نقع" کے معنی میرے نزدیک چھیننے

جانے کے سوا کچھ نہیں۔

(۶) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو عبدة بن الجلبیب کا یہ شعر بہت پسند تھا۔

السر ساع لا مریس يدركه والعيش شح وإشفاق وتأصيل

ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے:-

"انسان کسی چیز کو حاصل کرنے کی کوشش میں لگا رہتا ہے لیکن حاصل کرنے نہیں

ما زندگی بجز حرص و درستی احوال یا آرزوؤں اربانوں کے سوا اور کیا ہے۔"

شمارہ اپریل ۱۹۷۶ء

اس ترجمہ میں لفظ "اشفاق" کا ترجمہ درستی احوال کیا گیا ہے جو قطعاً صحیح نہیں ہے۔

مگر صاحب کی اس غلطی کی کوئی توجیہ میں سمجھ میں نہیں آئی اس لیے کہ عبدة کا یہ شعر بہت

مہر ہے اور کسی روایت میں بھی "اشفاق" کی بجائے کوئی ایسا لفظ نہیں آیا

جس کے معنی درستی احوال ہوں اور لطف تو یہ ہے کہ یہی لفظ ابو قلیس بن الاسلت کے

ہرے میں بھی آیا ہے اور وہاں ڈاکٹر صاحب نے اس کا صحیح ترجمہ کیا ہے، فیا للعجب۔

(مباحی)

۵ غریب الحدیث ج ۳ ص ۶۷۶۔ صفحہ البیان ص ۱۶۲ و شرح اختیارات المنفصل للابیرغی

بقی فخر الدین قیادہ مطبوعہ دمشق ۱۹۷۶ء ج ۲ ص ۶۷۶۔

علم منطق — ایک جائزہ

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری۔ ایم اے، ایل ایل بی
سابق رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش

—۲—

اسی طرح قاضی ساعدہ اندلسی لکھتا ہے :-

”ثم لما افضت الخلافة الى ...“
پھر جب خلافت ... ابو عبد اللہ المامون

عبد اللہ المامون ...
فداخل ملك الروم والحفهم
... ما بالهدايا الخطيرة وسألهم
صلته بما لديهم من كتب الفلسفة
کو پہنچی تو ... اس نے روم کے بادشاہ
سے خط و کتابت کی، اُسے راور اس کے
اور اس کو بیش قیمت تحفے بھیجے اور اس کے
ہاتھ میں ان کے یہاں جو فلسفہ کی
کتابیں تھیں ان کی خواہش کی۔

ظاہر ہے روم کے ان تمام مہادین کا غہدہ حاضر میں ”رومانیہ“ سے دور کا واسطہ
بھی نہیں ہے بلکہ اُس زمانہ میں ایک مستقل جمہوریت کی حیثیت سے رومانیہ کا وجود بھی
نہوگا، مگر مضمون نگار نے قارئین کی نظر میں ہمتید کے مصنف مسطفی عبدالرزاق کو بھی
لال بھجکڑ بنا دیا حالانکہ انھوں نے یہ بات ہرگز نہیں کی۔ بہتر ہوتا اگر وہ یہ غیر ضروری
وضاحت نہ کر کے خود کو اور مسطفی عبدالرزاق کو تفحیک کا موصوف نہ بناتے۔
منطق کا تعارف

اس ذیلی عنوان کے تحت مضمون نگار نے لکھا ہے :-

”اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو وجود بخشا ہے اس وجود کے چار درجے ہیں:
 پہلا وجود نقشی، دوسرا وجود لفظی، تیسرا وجود ذہنی اور چوتھا وجود عینی
 یعنی خارجی اور ان میں سے ہر ایک اپنے مابین لوگھجے گئے لیے راستہ ہموار کرتا
 ہے۔ ان میں سے تیسرے وجود ذہنی کے ساتھ جو علوم متعلق ہوتے ہیں ان کو علوم ذہنیہ
 کہتے ہیں جیسے علم منطق وغیرہ۔“

مفسحون نگار نے اس اقتباس کا کوئی حوالہ نہیں دیا جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے گویا یہ
 نکتہ آفرینی ان کے ذاتی ابتکار فکر کا نتیجہ ہے مگر ایسا نہیں ہے۔ یہ تقریر طاشکبری زادہ کی
 کاوش نکر ہے جسے انھوں نے ”مفتاح السعادة ومصباح السيادة“ میں لکھا ہے۔ پہلے تو انھوں
 نے لکھا ہے:-

اعلم ان الاشياء وجوداً في اربع مراتب في جانتا چاہے کہ وجود اشیاء کے چار مرتبے ہیں:
 الكتابة والعبارة والاذهان والاعيان وكل کتابت عبارت ذہان اور اعیان انہیں سے ہر مابقی
 سابق منها وسيلة الى اللاحق اپنے بعد آنوالے کے سمجھنے کے لیے، وسیلہ کا کام دیتا ہے

کے حل کر لیتے ہیں:-

”اعلم ان العلوم البالغة عن احوال الازها جانتا چاہیے کہ جو علوم اذہان کے احوال
 هي العلوم الآلية المصنوية واجلها سے بحث کرتے ہیں وہ مصنوعی علوم آلیہ ہیں
 علم المنطق“ اور ان میں سب سے زیادہ علیل مرتبہ علم منطق ہے

بعد میں اس تقسیم کو حاجی خلیفہ نے ”كشف الظنون“ میں نقل کیا۔ وہ لکھتے ہیں

”التقسيم الخامس ما ذكره صاحب پانچویں تقسیم وہ ہے جس کا ذکر مفتاح السعادة
 مفتاح السعادة وهو احسن من کے مصنف نے کیا ہے اور یہی سب سے بہتر ہے
 الجميع حيث قال اعلم ان الاشياء چنانچہ انھوں نے کہا ہے: جانتا چاہیے کہ وجود
 وجوداً في اربع مراتب في الكتاب اشیاء کے چار مرتبے ہیں کتابت عبارت

والعبارة والأذهان والأعيان و اذہان اور اعیان۔ ان میں سے ہر سابق اپنے بعد
 کل سابق منها وسیلۃ الی اللاحق۔ آنے والے کے سمجھنے کے لیے، وسیلہ کا کام دیتا ہے
 و ذکر فی الثالث العلوم الباحتہ ... اور تیسری قسم میں اُن علوم کا ذکر کیا ہے جو
 عما فی الأذهان من المعقولات الثانیہ ان معقولات ثانیہ سے اُن علوم سے بحث کرتے
 وہی علم المنطق۔ میں جو ذہنوں میں ہیں اور وہ علم الحق ہے۔

۱۹۶۰ء میں حکیم فضل الرحمن صواتی نے جناب محمد یوسف کوکن کی کتاب "ابن تیمیہ" پر
 نصاب کے سلسلے میں شکلیں، صوفیاء، مشائخ، ائمہ اربعین کی تقسیم چار گانہ کا ذکر کیا تھا۔ اس
 تقسیم پر جون ۱۹۶۰ء کے "برہان" میں ایک تبصرہ چھپا تھا جس میں طاہر شکر علی زادہ
 اور حاجی خلیفہ کے ان افادات کو دہرایا گیا تھا:-

"پانچویں تقسیم طاہر شکر علی زادہ کی مفتاح السعاده و مصباح السیاده سے ماخوذ ہے
 اور اسے حاجی خلیفہ نے پسند کیا ہے، چنانچہ لکھا ہے: التقسیم الخامس
 ما ذکرہ صاحب مفتاح السعاده و هو احسن من الجميع۔ اس تقسیم
 کا منشاء یہ ہے کہ وجود اشعار کے چار مراتب ہیں:- کتابت، عبارت، اذہان،
 اعیان۔ ان میں سے پہلے تین مراتب سے جو علوم متعلق ہیں، وہ آلی ہیں...."

(۱) علم الخط

(۲) علم اللسان (بشمول علم تاریخ)

(۳) علم المنطق۔

اس تفصیل کے بعد یہ سمجھنا آسان ہے کہ مضمون نگار کی مراد "نکتہ
 آفرینی" ان میں سے کسی مآخذ (غالباً برہان ۱۹۶۰ء) سے ماخوذ ہے مگر انہوں
 نے جو بھی مصلحت رہی ہو، حوالہ دینے کی زحمت نہیں فرمائی لیکن یہ کوئی پسندیدہ
 امر نہیں ہے (۱) حاشیہ صفحہ ۱۰، اپر بلا حظہ فرمائیے)

وجہ تسمیہ :

اسی طرح مضمون نگار نے منطق کی وجہ تسمیہ کے ضمن میں جو لکھا ہے :-
 " ذہن سے تعلق رکھنے والے اس علم کو منطق اس وجہ سے کہتے ہیں کہ منطق،
 منطق خارجی یا ظاہری یعنی گفتگو اور منطق داخلی یا باطنی، یعنی فہم و ادراک پر بالخصوص
 بولا جاتا ہے اور اس علم کا کام یہ ہے کہ منطق باطنی میں استحکام پیدا کرنے کے
 ساتھ ہی گویائی کی قوت عطا کرے، اسی لیے اس علم کا نام منطق رکھا جانا اولیٰ ہے۔"
 یہ بھی ڈاکٹر میر دل الدین مرحوم کے مضمون " فارابی " سے ماخوذ ہے جو انھوں نے
 " معارف " میں لکھا تھا (ستمبر ۱۹۷۳ء ص ۱۸۶) :-

" منطق کو منطق اس لیے کہا گیا کہ منطق کا جس سے منطق نکلی ہے، اطلاق تین معنی
 پر ہوتا ہے (۱) لفظ (۲) ادراک کلیات (۳) نفس ناطقہ۔ منطق کا علم نفس ناطقہ
 کو ادراک کلیات کے لیے قوی کرتا ہے اور اس علم کی وجہ سے انسان کی
 زبان گفتگو کے وقت راستی و درستی کی راہ پر چلتی ہے۔ "

ماشیہ ص ۱۰۶

۱۔ کیونکہ برہان کا یہ شمارہ جس میں مضمون شہاب الدین سہروردی چھپا ہے نیز
 ۲۔ کے بعد کے تین شمارے مضمون نگار کے مضمون لکھتے وقت پیش نظر تھے چنانچہ وہ برہان
 فردری مشرق صفحہ ۱۱۶ سطر ۹ پر ان چاروں شماروں سے اپنی واقفیت کا اعتراف
 کرتے ہیں

گزارش

خرید حضرات اور ممبران ادارہ خط و کتابت کرتے وقت یا مئی آرڈر کرتے وقت
 نمبر کا حوالہ ضرور دیدیا کریں تاکہ جواب میں تاخیر نہ ہو۔

موضوع :-

اس ذیلی عنوان کے تحت مضمون نگار نے لکھا ہے :-

”منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں۔“

سوال یہ ہے کیا یہ ماہرین منطق کا متفقہ قول ہے؟ غالباً نہیں کیونکہ منطق کے طویل نقاب میں ابتداء سے انتہا تک طالب علم کا اس کے متبادل اقوال سے بھی سابقہ پڑتا ہے اس لیے مضمون نگار کی یہ اختصار پسندی ناقابل فہم ہے جبکہ انہوں نے اگلے ذیلی عنوان ”مختلف علوم سے منطق کا تعلق“ کے تحت پورے سولہ صفحے لکھے ہیں اور ان کے اندر نہ صرف فارابی، اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور ابن سینا جیسے فحول مسلمان منطقوں کے افادات پر بحث کی ہے بلکہ یونانی فلاسفہ میں سے ارسطو، اہیقور، ترمیو اور ہیراکلیس سے تعریض کرنے کے علاوہ مختلف علوم جدیدہ جیسے نفسیات، اخلاقیات، سائنس و مجرہ سے بھی بحث کے ڈانڈے ملا دیئے ہیں۔

کیا کاہتی قزوینی، قطب الدین رازی، علامہ تفتازانی، محقق دوانی یا میرزا ہر دی، ملا حب اللہ بہاری، مولانا بھرا العلوم، قاضی مبارک جیسے اساطین فضلاء کے رفہ کاروں بات کے مستحق نہ تھے ان کے اقوال یا توفیحات کو درخور اعتنا سمجھا جائے؟ فی الحالجب سعد الدین تفتازانی منطق کے موضوع کے سلسلے میں ”مہذب المنطق“ کے اندر فرماتے ہیں :-

”و موضوع العلوم التصوری والتصدیقی من حیث انہ یوصل الی المطلوب۔“

”منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تقدیریہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب تک

پہنچاتے ہیں۔“

علامہ تفتازانی کے اتباع یا کم از کم ماشاء میں محقق دوانی فرماتے ہیں :-

”قولہ: العلوم التصوری الخ ای موضوع المنطق العلوم التصوری من حیث انہ

یوصل الی مطلوب تصوری والعلوم التصدیقی من حیث انه یوصل الی مطلوب تصدیقی
 دانتن کا قول العلوم تصوری الخ یعنی منطق کا موضوع معلوم تصوری ہے۔
 اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب تصوری تک پہنچاتا ہے اور معلوم تصدیقی ہے اس حیثیت
 سے کہ وہ مطلوب تصدیقی تک پہنچاتا ہے۔

محقق درانی کی شرح تہذیب (ملاحظہ لیں) پر میرزا ابہرہوی نے جو حاشیہ
 لکھا ہے اور اس حاشیہ پر مولانا بکر العلوم نے جو حاشیہ لکھا ہے، ان کے اندر بھی اگرچہ
 بعض اسی قول پر اکتفا نہیں کیا گیا، بلکہ تفصیلی توضیح کے لیے دوسرے مذاہب کا بھی
 ذکر ہے، پھر کئی مآثر کے قول کو ماقول الاعتبار قرار نہیں دیا، چنانچہ میرزا ابہرہوی نے ہیں کہ
 ”قوله موضوع المنطق الخ... یصل المتأخر من عند الی ذلک“

”شرح محقق درانی کا قول ”موضوع المنطق الخ... متأخرین نے
 متقدمین کے قول سے اس قول کی طرف رجوع منطق کا موضوع معلومات
 تصوریہ و تقدیریہ بحیثیت موصل الی المطلوب ہونے کے ہیں، عدول
 کیا ہے۔“

اسی طرح مولانا بکر العلوم نے بھی یہ کہہ کر کہ :-

”وقد يقال من قبل المتأخرين ان موضوع المنطق ما هو موصل بالذات
 صلاً قريباً أو بعيداً ولا شك ان الموصل انما هو العلم والعقول الثاني
 سطة في الثبوت لا ان موصل“

”اور کبھی متأخرین کی جانب سے یہ دلیل دی جاتی ہے کہ منطق کا موضوع وہ
 ہے جو بالذات ربوا وراست، موصل ہو خواہ یہ ایصال ایصال قریب ہو
 یا ایصال بعید اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ موصل صرف علم تصوری
 و تصدیقی ہی ہوتا ہے اور محمول ثانی تو صرف ثبوت میں واسطہ ہوتا ہے نہ کہ موصل“

ماتن کے قول کی ایک طرح تائید کی ہے۔

علامہ سعد الدین نقاشہ زانی سے پہلے کا بی قزوینی (صاحب حکمت العین) اور مولانا قطب الدین رازی کا بھی یہی خیال تھا، چنانچہ کا بی قزوینی "تحریر القواعد المنطقیہ" (شمسہ میں لکھتے ہیں :-

"فموضوع المنطق معلومات التصوریہ والتصدیقیہ لان المنطقی

یبحث عنها من حیث انها توصل الی مجهول قصوری او تصدیقی

ومن حیث انها متوقف علیها الموصل الی التصور.... ومن حیث

انها متوقف علیها الموصل الی التصدیق"

(پس منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی انھیں بحث کرتا ہے

اس حیثیت سے کہ وہ مجهول تصوری یا مجهول تصدیقی تک پہنچاتے ہیں اور اس

حیثیت سے کہ انھیں یہ تصور تک پہنچانے والے موصل.... اور تصدیقی تک پہنچانے

والے موصل کا دار و مدار ہے۔)

اور اس کی شرح میں قطب الدین رازی فرماتے ہیں :-

"فنقول موضوع المنطق المعلومات التصوریہ والتصدیقیہ

لان المنطقی یبحث عن اعراضها الذاتیة وما یبحث فی العلم عن اعراض

الذاتیة فهو موضوع ذلك العلم فیکون المعلومات التصوریة و

التصدیقیہ موضوع المنطق.... وبالجملة المنطقی یبحث عن

احوال المعلومات التصوریة والتصدیقیہ التي هی اما نفس الایصال

الی المجهول او الاحوال التي یتوقف علیها الایصال"

(پس ہم کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی

انھیں کے اعراض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور کسی علم میں جس چیز کے اعراض ذاتیہ

سے بحث کی جاتی ہے وہی اس علم کا موضوع ہوتی ہے پس معلومات تصوریہ و

تصدیقہ منطقی کا موضوع ہیں۔۔۔ غرض منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے سوال سے بحث کرنا ہے جو یا تو نفس ایصال الی المطلوب پر مشتمل ہوتے ہیں یا ان احوال پر جن پر ایصال کا دار و مدار ہوتا ہے۔

یہی نہیں بلکہ میر سید شریف جن کا رجحان دوسرے متبادل قول کی طرف ہے، ماتن و شارح کی ماثبات میں اسی مذہب کو اختیار کرتے ہیں۔ چنانچہ میر تقی میں شارح کے قول "فنقول موضوع المنطق المعلومات التصدیقہ والنقدیہ" کے تحت فرماتے ہیں۔

"اقول لیس المراد انھا مطلقا موضوع المنطق بل ہی مفیدۃ بصحة الا یصال موضوع له وذلك لان المنطق لا یبحث عن جمیع احوال المعلومات التصدیقہ والتصدیقہ مطلقا بل عن احوالها باعتبار صحة ایصالها الی مجهول۔"

د میں کہتا ہوں مراد یہ نہیں ہے کہ معلومات تصوریہ و تصدیقیہ مطلقا منطق کا موضوع ہیں بلکہ اس کے موضوع ہونے کے باب میں ہی صورتیں مفید ہیں کہ ان کا موصل الی المطلوب ہوتا صحیح ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے جو احوال سے علی الاطلاق بحث نہیں کرتا، بلکہ صرف ان احوال سے اس اعتبار سے بحث کرتا ہے کہ ان کا موصل الی المجهول ہوتا صحیح ہو۔

اس کے بعد وہ منطق میں مجبوت عنہا معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے احوال کو گناتے ہیں اور اس طرح منطق کے مجبوت عنہا مسائل کی شمار کرتے ہیں مثلاً کلیات خمسہ کی مجبوت کو معلومات تصوریہ کے ان احوال کے اندر مشمول کرتے ہیں جن پر مجبوت تصوری کی طرف ایصال براہ راست موقوف ہو یا قیاس، استقراء اور تمثیل کی الجاث کو معلومات تصدیقیہ کے ان احوال کے اندر مشمول کرتے ہیں جو مجبوت تصدیقی کی جانب موصل ہوتے ہیں۔

یہی نہیں بلکہ "سلم العلوم" کے شرح بھی ہر چند کہ ان کا رجحان متقدمین کے مذہب

کی جانب سے متاخرین کے اس قول کو بالا ہتھام بیان کرتے ہیں اور اسے اسی طرح
ساقط الاطلاق قرار نہیں دیتے جس طرح بعض سخیف مذاہب کو چنانچہ قاضی مبارک
کو یا مثنوی موضوع منطق کے ضمن میں متقدمین کے مذہب کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں :-
”وذهب المتأخرون إلى أن موضوع العلوم التصوري والتصديقي من تلك الحققة“
اور متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ منطق کا موضوع اسی (ایصال الی المطلوب)
کی حیثیت سے معلوم تصوری و تصدیقی ہیں۔

اسی طرح مولانا سراج العلوم اپنی ”شرح مسلم العلوم“ میں فرماتے ہیں :-
”واما المتأخرون فقالوا موضوع المنطق العلوم التصوري والتصديقي من حيث الاتصال
بما على انه بما يقع المعقول الثاني محمولاً لمسائل هذا الفن فلا يكون موضوعاً“
(یہ متاخرین تو وہ کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلوم تصوری و تصدیقی ہیں،
بحیثیت موصول (الی المطلوب) ہونے کے۔ ان کے اس خیال کی وجہ یہ ہے کہ
اکثر معقول ثانی اس فن کے مسائل کے محمول کی صورت میں واقع ہوا کرتا ہے
لہذا یہ (معقول ثانی) اس فن کا موضوع نہیں ہو سکتا۔
اسی طرح ملا حسن فرماتے ہیں :-

”وذهب المتأخرون إلى موضوعه المعقولات التصورية والتصديقية مطلقاً“
(اور متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ منطق کا موضوع معقولات تصوریہ و تصدیقیہ
ہیں (مطلقاً)۔

یہی نہیں بلکہ وہ اس مذہب کی تفسیر کے اُسے اپنا مختار قرار دیتے ہیں :-
”وهو الحق عندی بالنظر الدقيق فان المعقول الثاني يجعل محمولات
والموضوع لا يجعل محمولاً“

(اور نظر دقیق کے بعد یہی مذہب میرے نزدیک حق ہے کیونکہ (متقدمین) کے

مذہب کا معقول ثانی محمول بھی بنایا جاتا ہے ... حالانکہ موضوع محمول نہیں بنایا جاتا۔

غرض منطق کے موضوع کے باب میں چار مذہب رہے ہیں: دو حقیقی کے یہاں اور دو متاخرین میں :-

۱۔ جمہور متقدمین کا مذہب تھا کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں چنانچہ قاضی مبارک نے شرح مسلم میں لکھا ہے :-

”و موضوع المنطق عند القدماء المعقولات الثانیة باعتبار صحة الايصال او توقفه عليه“
 (اور منطق کا موضوع قدماء کے نزدیک معقولات ثانیہ ہیں، اس اعتبار سے کہ ان کا موصل ہونا صحیح ہو یا ایصال اس پر موقوف ہو۔)

۲۔ لیکن متقدمین ہی کی ایک غیر اجماعیت کا کہنا تھا کہ منطق کا موضوع الفاظ ہیں چنانچہ مولانا بکمر العلوم نے میرزا بدیع علی دہلوی کی اس عبارت پر کہ :- ”وذهب المتقدمون الى ان موضوعه المعقولات الثانیة من حيث توصل الى محمول“
 پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ تمام متقدمین کا رنجیر کسی استثناء کے قول نہیں ہے بلکہ صرف ان کے جمہور کا ہے یہ ان کی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ منطق کا موضوع الفاظ ہیں۔ فرماتے ہیں :- ”قول : ذهب المتقدمون الى جمهورهم والا فبعض المتقدمين ذهبوا الى ان موضوعه الالفاظ“

مگر ماسہر بن علم منطق میں یہ قول انتہائی سخیف قرار دیا گیا چنانچہ قاضی مبارک شرح مسلم میں فرماتے ہیں :-

”ومن ظن ان موضوعه الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني المخصوصة فقد ضلّ ضلالاً بعيداً“

(اور جس نے یہ گمان کیا کہ منطق کا موضوع الفاظ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ

مخصوص معانی پر دلالت کرتے ہیں تو وہ یقیناً کھلی ہوئی گمراہی میں مبتلا ہے۔

۳۔ تیسرا مذہب متاخرین کا ہے جب انہیں متقدمین کے مذہب پر جس کی رو سے منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں، جو ایرادات وارد ہوتے ہیں ان کا انذار مشکل نظر آیا، تفصیل آگے آرہی ہے، تو انہوں نے ایک نئے قول کی طرف عدول فرمایا، جس کی رو سے منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب کی طرف موصل ہوتے ہیں چنانچہ قاضی مبارک فرماتے ہیں :-

”وذهب المتأخرون ان موضوعه المعلوم التصوري والتصدیقي من هذا الوجه“

اور متاخرین کا مذہب ہے کہ منطق کا موضوع معلوم تصوری و تصدیقی ہیں

اس جہت سے کہ وہ موصل الی المطلوب ہوتے ہیں۔

اسی طرح میرزا نے اپنے ”حاشیہ ملا جلال“ میں لکھا ہے :-

”وعند المتأخرون عندی ذلك“

بہر حال عام میلان جمہور متقدمین ہی کے مذہب کی جانب ہے کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں مگر چونکہ ”معقولات ثانیہ“ کی کسی جامع رہنمائی تعریف پر اتفاق نہیں ہے، تفصیل آگے آرہی ہے، اس لیے متاخرین نے متقدمین کے موقف سے عدول کر کے یہ موقف اختیار کیا کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہیں، اس حیثیت سے کہ ایصال الی المطلوب میں مدد دیتے ہیں۔

فصلائے سابقین میں سے کاظمی قزوینی مولانا قطب الدین رازی اور علامہ ابن ندیم تفہیمات میں اس کا تفصیل پیچہ مذکور ہے۔ شرح مسلم میں مشہور ہے کہ مارغی منطقی ملاحسن نے بھی اسی مذہب کی تصویب کی ہے، فرماتے ہیں :-

”وهو الحق عندی بالنظر الدقیق“

پھر آگے چل کر اسی موقف کی توثیق کرتے ہیں :-

” فالحق ما قال المتأخرون “

” پس حق بات وہی ہے جو متاخرین نے کہی ہے۔ “

۴۔ متاخرین سے ملا محب اللہ بہاریؒ نے قدامہ کے مذہب کی تجدید کر کے ”معتولات“ کو ”ثانویت“ و ”ثالثیت“ کی تعہید سے آزاد کر دیا، چنانچہ وہ ”سلم العلوم“ میں فرماتے ہیں :-

” و موضوعه المعقولات من حيث الايصال الى تصور وتصديق “

” منطق کا موضوع معقولات (مطلق بغیر کسی قید کے) ہیں، اس حیثیت سے کہ

وہ تصور یا تصدیق (جہول کی جانب موصول ہوتے ہیں۔

اس کی مزید وضاحت قاضی مبارک گویا متویؒ نے سلم کی شرح میں کر دی :-

” والیه اشار المصنف بقوله و موضوعه المعقولات اعم من ان يكون

اولیا او ثانویہ او ما بعدہ “

” اور اسی کی طرف مصنف (ملا محب اللہ) نے موضوع المعقولات کہہ کر

اشارہ کیا ہے جو عام ہے اس سے کہ معقولات اولیٰ و ثانوی یا اس کے بعد کا

اس مختصر جائزے سے مسلمانوں کی منطقی فکر کی ثروت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے

” اسے ایک جگہ میں محد و ذکر دینا کہ ” منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں۔ “ مضمون نگار

کی قلت مطالعہ و کوتاہی فکر کی دلیل ہو یا نہ ہو لیکن اسلامی فکر کے ان مخول اساطین

کی جگر کاویوں پر ظلم عظیم ہے جنہوں نے اپنی پوری عمر عزیز ہی منطقی تفکر کو ترقی دینے

میں صرف کر دی۔

پھر اگر مضمون نگار کی یہ ” اشتہار نوازی “ ناقص و دلت ” کی حامل ہوتی تو

بھی اس کوتاہی سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا تھا۔ مگر یہ تو ایجاز محل کی مہد ا ق ہے اور

اس لیے منطق کے تعارف کے باب میں اسی طرح کی روشنی بخشنے کے بجائے گمراہی کی موجب ہے اس کی تفصیل یہ ہے :-

جس طرح ”معقولات ثانیہ“ سے منطق میں بحث کی جاتی ہے، اسی طرح فلسفہ اولیٰ رابعہ الطبیعیات میں بھی اُن سے بحث کی جاتی ہے۔ اس حقیقت کی جانب سب سے پہلے میر باقر داماد نے توجہ دلائی تھی، چنانچہ مولانا بکرم العلوم اپنی ”شرح مسلم العلوم“ میں فرماتے ہیں :-

مصنف الافق المبین نے لکھا ہے معقول

ثانی کا اطلاق کبھی اُس امر پر ہوتا ہے جو

شے کو ذہن میں خارج ہوتا ہے جیسے کلیتہً

جزئیت اور وہ منطق کا موضوع ہے اور

کبھی اُس کا اطلاق اس امر پر ہوتا ہے

جو شے کو باہر منظر خارج ہوتا ہے کہ خارج

میں اُس کے مقابل کوئی امر نہیں ہوتا...

...امکان اور اُس کے نظائر بھی کے

قبیل سے ہیں اور اس کا استعمال فلسفہ

میں ہوتا ہے۔

”قال صاحب الافق المبین :-

المعقول الثانی قاصرةً یطلق علی

ما یعرض الشئ فی الذ کالکلیتہ

والجنئیہ وهو موضوع المنطق

وقاصرةً علی ما یعرض الشئ من

غیر ان یحاذی امر فی الخارج...

والامکان ونظائرہ منہ وهو

المستعمل فی الفلسفۃ“

اسی طرح میر باقر داماد کے شاگرد صدرائے شیرازی (مصنف صدر الشرح ہدایہ الحکم)

”الاسفار الاربعہ“ میں لکھتے ہیں :-

اکثر معقول ثانی کا اطلاق محمولات عقلیہ اور

ان کے انتزاعی ذہنی مبادی پر ہوتا ہے...

...اور کبھی اُس کا اطلاق معانی منطقیہ

”کثیر اما یطلق المعقول الثانی

علی المحمولات العقلیہ و

مبادیہا الانتزاعیۃ الذہنیہ

وقد يطلق على المعاني المنطقية والوجودية
المصدرية والتشئية والامكان
والوجوب مشتقاتها من
المعقولات الثانية بالمعنى الاخير

اسی طرح میرزا ہمدانی نے میرزا عبدلماجلال میں فرمایا ہے :-

مما يعني ان بعد ان اطلعنا على الاول والثاني
وهو ما يكون الذهن فقط ظروفا
للعروضه على قسمين : الاول ان لا
يكون الوجود الذهني شرطا للعروض
كالوجود والشيئية وخواهما والثاني
ان يكون شرطا له كالكلية والجزئية
ونظائرهما وموضوع المنطق
هو القسم الثاني :-

جو امر جاننے کے لائق ہے یہ ہے کہ معقول
ثانی کی یعنی وہ امر جس کے لیے ذہن صرف
غرض ہونے کا ظرف ہو، دو قسمیں ہیں :-
پہلی قسم وہ ہے جس کے عروض کے لیے
وجود ذہنی کی شرط نہ ہو جیسے وجود تشیئیت
اور ان جیسے دوسرے امور۔ دوسری قسم
دوسرے جس میں یہ اس کے لیے شرط ہو
جیسے کلیت و جزئیت اور ان کے نظائر
اور منطق کا موضوع ان میں سے دوسری
قسم ہے۔

میرزا ترمذی کے اہل علم میں قاضی مبارک گویا سہی نے اپنی "شرح مسلم العلوم"

میں لکھا ہے :-

ان المعقولات الثانية على
ذاتين : نوع يجعل موضوع الحكمة
مميزانية بتلك الحثية وهي
تكون مطابق الحكم خصوص تقرر
لموضوع في الذهن... كالكلية

معقول ثانی کے دو نوع ہیں : ایک نوع
کو اس حیثیت (ایضاً) الی الجہول پہنچنے
کی جہت کے ساتھ "حکمت میزانیہ" (منطق)
کا موضوع بنایا جاتا ہے اور وہ وہ ہے کہ
ذہن میں موضوع کے تقرر کا خصوص حکم

والجزئية والذاتية والعرضية ونوع يؤخذ على وجه العموم
وهي العوارض الانتزاعية التي
لا تصدق على الأعيان بالحمل الأولى
والذاتية كالوجوب والوجود
والشيئية والامكان -

کے مطابق ہو جیسے کلیت، جزئیت، ذاتیت
اور عرضیت (مثلاً) (دوسری نوع)
وہ جس کا بروئے عموم لحاظ کیا جاتا ہے
اور وہ وہ انتزاعی عوارض ہیں جو اولی
و ذاتی حل کے ساتھ خارج پر صادق نہیں
آتے جیسے وجوب، وجود، شئییت اور

امکان۔

غرض مضمون نگار نے مقولات ثانیہ کو منطق کا موضوع " بنانے میں پہلی غلطی تو
یہ کی ہے کہ منطق مقولات ثانیہ کو موضوع منطق بنایا ہے حالانکہ ان کی دو نوع ہیں اور صرف
ایک نوع ہی منطق کا موضوع ہے جیسا کہ خاتم المتکلمین مولانا فضل حق خیر آبادی "قاصی مبارک
شرح مسلم" کے حاشیہ میں فرماتے ہیں :-

لا شبه في ان موضوع المنطق
عند القوم ليس هي المقولات الثانية
مطلقاً كيف وهم مصرحون
بكون الشئية والوجود والامكان
والعلية والمعلولية ونظائرها
مقولات ثانية مع انها ليست
موضوع المنطق -

اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ قوم
کے نزدیک منطق کا موضوع رجحان مقولات
ثانیہ علی الاطلاق نہیں ہیں اور یہ کیسے ہو سکتا
ہے حالانکہ وہ شئییت، وجود، امکان،
علیت، معلولیت اور ان کے نظائر کے
بارے میں مصرح طور پر کہتے ہیں کہ وہ
مقولات ثانیہ ہیں۔ بالآخر وہ منطق

کا موضوع نہیں ہیں۔

فلا يفيد من القول بان موضوع
المنطق نوع من المقولات
الثانية -

پس یہ کہنے سے کوئی مضر نہیں ہے کہ منطق
کا موضوع مقولات ثانیہ کی حد تک ایک

نوع ہی میں منحصر ہے۔

اس سے بھی فاحش تر غلطی مضمون نگار نے ایک اور کی ہے۔ منطق میں (متقدمین کے نزدیک بھی) معقولات ثانیہ کے نوع مخصوص اس کے جملہ احوال سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ ان احوال کی ایک مخصوص حیثیت سے بحث کی جاتی ہے اور وہ حیثیت ہے ”مجہول تصوری یا تصدیقی کی جانب رہنمائی یا ایصال۔“ چنانچہ مولانا بکر العلیمؒ اپنی ”شرح سلم العلیم“ میں فرماتے ہیں :-

لما كان للمعقول الثاني
احوال يبحث عنها في الفلسفة
قيده بقوله من حيث
الايصال الى مجهول تصور
او تصديق

کیونکہ معقول ثانی کے بعض احوال ایسے
کئی ہیں جن سے فلسفہ میں بحث کی جاتی ہے،
اس لیے ماتن (ملاحب اللہ بہارؒ) نے
اس (معقول ثانی) پر ”من حیث الايصال
الی مجهول تصور او تصدیق“ کی قیادت فرمائی

دی ہے۔

مگر مضمون نگار کو سائنس، نفسیات اور اخلاقیات سے منطق کی بحث کے ٹانڈے
لانے کی اتنی عجلت تھی کہ انھوں نے اتنی اہم ”حیثیت“ کو بھلا دیا، حالانکہ متقدمین میں
یا متاخرین سب نے بالائزمام اس حیثیت کی تصریح کی ہے :-
مثال کے طور پر قاضی مبارک نے متقدمین اہل منطق کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ
ہر چیز کے منطق کا موضوع ”معقولات ثانیہ“ کو بتاتے تھے مگر: ”موضوع المنطق
عند القدماء المعقولات الثانية باعتبار صحة الايصال او توقفه عليه“
متاخرین میں کاتبی قزوینی اور قطب الدین رازؒ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ
و تصدیقیہ کو بتاتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مجہولات تصوریہ و تصدیقیہ کی جانب موضوعات
میں کاتبی قزوینی نے ”شمس“ میں لکھا ہے :-

”ان المنطقی يبحث عنهما من حيث انها يوصل الى مجهول تصوري او تصديقي“
اسی طرح قطب الدین رازی لکھتے ہیں :-

”المنطقی يبحث عن احوال المعلومات التصورية والتصدیقیة التي هي اما انفصالها الى المجهول
بعد میں میسر سید شریف نے بھی روایت کی ہے، اسی قید کی صراحت کی ہے :-

”ان المنطقی لا يبحث عن احوال المعلومات التصورية والتصدیقیة

مطلقا بل عن احوالها باعتبار صحة اتصالها الى المجهول“

اسی طرح علامہ تغتازانی نے مہرہ طیر پر فرمایا ہے :-

”و موضوعه المعلوم التصوري والتصدیقی من حيث انه يوصل الى المطلوب“

اور محقق ورائی نے اس میں ”من حيث انه يوصل الى مطلوب تصوري“ وقتہ بوقتہ نوادہ

آفرزادہ میں ملا محب اللہ بہاری نے قرار کے مختار ”معقولات ثانیہ“ سے

ثانویت کی قید کو ماقدا کے اُسے مطلق تو کر دیا، مگر اس کی مخصوص حیثیت راہیالی الی

المطلوب، کو جنوں کا قیوں بہ قرار رکھا۔ ”سلم“ میں فرماتے ہیں :-

”و موضوعه المعقولات من حيث الاتصال الى تصور او تصدیق“

ان فرنگشاہوں کے پوریہ طے کرنا آسان ہے کہ مہمونی نگار کی علمی و تحقیقی ذمہ داری پر

کہاں تک اعتماد کیا جاسکتا ہے۔ نیز ایک دارالعلوم کے ذمہ دار استاد ہونے کے ناطے غریب

اسلام کی منطقی سرگرمیوں بالخصوص عہد حاضر میں مدارس عربیہ کے اندر زبردست تسلیم و

کے تعارف کے باب میں ان سے جو توقع کی جاسکتی تھی انہوں نے کہاں تک پورا کیا ہے۔

مگر ہندوستان و ایران کی منطقی و فلسفی سرگرمیوں کے باب میں ”ایران و خوران“

سرائی میں دفتر کے دفتر سیاہ کرنے سے کبھی سیری نہیں ہوئی۔ فروری مہینہ کی پوری قسط

اسی شوق کی تشفی کے لیے وقف کر دی اس کے بعد اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ

تو کار میں راہ کو ساختی کہ ہا آسمان نیز پرداختی (باقی)

نعت شریف

مولانا جلال الدین آوھیؒ

ہر لحظہ بشکل بت عیار برآمد دل بر دو نہاں شد
ہر دم بہ لباس دگر آں یار برآمد گہمہ پیرو جواں شد

بالہ کہ ہم او بود کہ می آمد و می رفت ہر قرن کہ دیدی
تا عاقبت آں شخص عرب وار برآمد دارای جہاں شد

حقا کہ ہم او بود کہ می گفت انا الحق در صوت الہی
منصور نہ بود او کہ بر آں دار برآمد ناداں بہ گمباں شد

خود کوزہ و خود کوزہ گرد و خود گل کوزہ خود رند سبوکش
خود بر سر آں کوزہ خریدار برآمد بشکست و رواں شد

ایں دم نہ نہاں است بہیں گرتو بھیر از ویدہ باطن
این است کز و این ہمہ گفتار برآمد وز دیدہ بیباں شد

رومی سخن از کفر نہ گفت است نہ گوید منکر مشوید شش
کافر بود آب کس کہ بہ انکار برآمد از دوزخیان شد

ترجمہ

ڈاکٹر سلمان عباسی (لکھنؤ)

جس شخص کا ہر وہیں اظہار ہوا تھا
اب دل میں نہاں ہے
پہلے بھی وہ خلقت کا مسیحا بن چکا تھا
اب بھی نگراں ہے

پھولوں کی مہک میں کبھی زروں کی چمک میں
ہر دور نے دیکھا
وہ شخص جو تقدیرِ عرب بن کے اٹھا تھا
اب جانِ جہاں ہے

یہ سچ ہے کہ وہ جس نے انا الحق کی صدا دی
یڑواں کی زباں تھی
منصور نہیں تھا جو سردار چڑھا تھا
یہ صرف گماں ہے

خود کوزہ بھی خود کوزہ گر اور خود گل کوزہ
خود رند سبوش
جس طرح وہ خود اپنا خریدار ہوا تھا
اب کوئی کہاں ہے

ہے دل کے نہاں خانوں میں گردِ بیکھریں
باطن کی نظر سے
جو روزِ ازل دل میں نہاں بعدِ خدا تھا
اب بھی وہ نہاں ہے

سلمان ہی کافر ہے نہ رومی ہی تھے کافر
منکر نہیں دونوں
کافر بود آل کس کہ بہ انکار برآمد
از دوزخیاں شد

تبصرہ

سازِ مغرب اردو آہنگ میں حصہ اول، مرتبہ جناب حسن الدین احمد صاحب،
تقیع متوسط، ضخامت ۳۱ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت ۲۵/-
پتہ: ولا اکیڈمی، عزیز باغ، سلطان پورہ، حیدر آباد 500024

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس کتاب میں فاضل مرتب نے ان نظموں کو جمع کیا ہے
جو انگریزی نظموں کا اردو نظم میں ترجمہ ہیں، یہ کتاب کا صرف حصہ اول ہے اور انگریزی
کے ۳۳ شاعروں کی ۳۳ نظموں پر مشتمل ہے، فاضل مرتب نے اردو ترجمہ کے ساتھ اصل
انگریزی نظم بھی شریک اشاعت کر دی ہے، اور پھر بعض انگریزی نظموں کا اردو
منظوم ترجمہ متعدد اردو شعراء نے کیا ہے، اس کتاب میں حسبِ قدرت ان سب
ترجموں کو یکجا کر دیا گیا ہے مثلاً تھومس گرہی کی ایک مشہور نظم ہے جس میں دنیا کی
بے ثباتی کا نقشہ نہایت موثر انداز بیان میں کھینچا گیا ہے، اس طویل نظم کے چار اردو
منظوم ترجمے اس انتخاب میں شامل ہیں، ایک سید حیدر علی طباطبائی کا دوسرا اور
تیسرا سید احمد کبیر اور امیر چند بہار کا اور چوتھا سید صائب حسینی صائب کا، اس کا
بڑا فائدہ یہ ہو گا کہ قاری اصل انگریزی اور اردو ترجمہ کا اور پھر ایک ہی نظم کے
متعدد تراجم کا تقابلی مطالعہ کر سکے گا، بقول فاضل مرتب کے اردو ادب کی یہ
صنف اب تک نظر انداز تھی، حالانکہ ضروری تھی، اس میں شبہ نہیں کہ موصوف
نے یہ انتخاب مرتب کر کے اردو ادب کی ایک اہم خدمت انجام دی ہے، درحقیقت

یہ بڑی دلچسپ، مفید اور لائق مطالعہ کتاب ہے۔ خدا کرے دوسرا حصہ بھی جلد شائع ہو۔

تاریخ النوائط مولفہ شمس العلماء نواب عزیز جنگ ولا، تقطیع متوسط، کتابت و طباعت بہتر، قیمت 20/-، مندرجہ بالا پتہ پر ملے گی۔

نوائط جنوبی ہند کا ایک نہایت مشہور اور ممتاز خاندان ہے جو حضرت عبداللہ بن جعفر طیار کی نسل سے ہے اور سات سو برس ہوئے کہ ہندوستان کے جنوبی علاقوں میں آ بسا، یہ عجیب بات ہے کہ اس طویل مدت کے بعد بھی اس خاندان کے لوگوں کا ناک نقشہ، رنگ روپ بہت کچھ عربوں سے ملتا جلتا ہے، یہ خاندان علم و فضل، شعر و ادب، عہدہ و منصب اور دینداری کے اعتبار سے ہندوستان کے مسلمانوں میں ایک ایک نمایاں مرتبہ و مقام رکھتا ہے، ڈاکٹر حمید اللہ (پیرس) ڈاکٹر یوسف الدین (حیدر آباد) جناب حسن الدین احمد اسی خاندان کے چشم و چراغ ہیں، کم و بیش ستر برس ہوئے کہ نواب عزیز جنگ ولا نے جو اپنے زمانہ کے بڑے عالم و فاضل شخص تھے خاندان نوائط کی ایک مبسوط و مفصل محققانہ تاریخ لکھی تھی جو اس زمانہ میں طبع ہو کر شائع ہو گئی تھی۔ اس کتاب کا علمی اور تحقیقی پایہ اعتبار اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ مولانا شبلی نے اس پر طویل تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا: ”ہم بہر حال نواب صاحب کی تحقیقات و تدقیقات کی داد دیتے ہیں اور امید کرتے ہیں کہ تمام ملک اس نادر تصنیف کی قدر کرے گا۔“ یہ کتاب عرصہ دراز سے ناپید تھی، اب موصوف کے پوتے جناب حسن الدین احمد صاحب نے اس کو دوبارہ بڑے اہتمام اور انتظام سے شائع کیا ہے، پوری کتاب دو جلدوں میں تمام ہوگی، یہ صرف جلد اول ہے جو تین ابواب پر مشتمل ہے، باب اول میں خاندان نوائط کا حسب و نسب اور اس کی ہجرت، باب دوم میں خاندان کے مذہبی افکار و خیالات اور رسم و رواج اور باب سوم میں خاندان کے القاب کا بیان ہے،

یہ تو اصل کتاب تھی، اس پر جناب حسن الدین احمد نے شروع میں ایک فاضلانہ مقدمہ اور آخر میں چند ضمیمہ جات اور مولانا شبلی کے تبصرہ کا اضافہ کیا ہے جس کی وجہ سے ایک پرانی کتاب زمانہ حال کی کتاب بن گئی ہے، تاریخ کے طلباء خصوصاً اور اربابِ ذوق کو عموماً اس کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

شرمید بھگوت گیتا از جناب حسن الدین احمد صاحب، تقطیع متوسط، ضخامت ۱۲ صفحات، کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر، قیمت 4/75، پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی۔

بھگوت گیتا ہندوؤں کی بلند پایہ مذہبی اور اخلاقی کتاب ہے، اس کی اہمیت کی وجہ سے دنیا کی مختلف زبانوں میں اس کا ترجمہ ہوا اور اس کے فلسفہ پر بہت کچھ لکھا گیا ہے، اردو میں بھی نظم اور نثر دونوں میں اس کے متعدد تراجم شائع ہو چکے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے، فاضل مترجم نے نہایت شگفتہ رواں دواں زبان میں انگریزی ترجمہ کے ذریعہ یہ ترجمہ کیا ہے، پند سند رلال لکھتے ہیں: ”یہ ترجمہ ایک نہایت قیمتی ترجمہ ہے اور مخلصانہ ہے“ شروع میں چند صفحات میں گیتا کا اور اس کے فلسفہ کا تعارف ہے اور آخر میں سنسکرت الفاظ اور اصطلاحات کی تشریح، ناموں کا اشاریہ اور مہا بھارت کی جنگ کا نقشہ پندرہ صفحات میں مندرج ہے، اس سے کتاب کی افادیت دو چند ہو گئی ہے۔

ہر صغیر ہندوپاک کے علمی ادبی اور تعلیمی ادارے جلد دوم مرتبہ جناب ابوسلمان شاہ بھانپوری و جناب امیر الاسلام صدیقی، تقطیع متوسط، ضخامت ۵۱ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت درج نہیں۔ پتہ: گورنمنٹ نیشنل کالج، کراچی۔

یہ گورنمنٹ نیشنل کالج، کراچی کے مجلہ ”علم و آگہی“ کا خاص نمبر ہے، لیکن درحقیقت یہ ایک کتاب ہے جس میں ہندوپاک کے علمی ادبی اور تعلیمی اداروں کی سرگذشت اور

تاریخ بیان کی گئی ہے، یہ اس عنوان پر کتاب کی دوسری جلد ہے، اس کی پہلی جلد پر برہان میں تبصرہ ہو چکا ہے۔ پہلی جلد میں چالیس اہم اور بڑے اداروں کا تذکرہ تھا اس جلد میں چھوٹے بڑے کم و بیش سو اداروں کا تذکرہ مختلف مقالہ نگاروں کے قلم سے ہے، ان میں بعض ادارے ایسے ہیں کہ اب ان کا نام و نشان بھی باقی نہیں ہے، مگر پھر بھی یہ رونا دھند مکمل نہیں ہے، جن اداروں کا ذکر اس میں نہیں آسکا ہے ان کا تذکرہ آئندہ شمارہ میں کرنے کا وعدہ کیا گیا ہے، اس طرح یہ تذکرہ مکمل ہو جائے گا، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ لائق مرتبین نے دانہ دانہ چن کر خرمن بنانے کی جو کوشش دل کی لگن اور محنت شاقہ کے ساتھ کی ہے وہ بڑی قابل داد ہے، آئندہ یہ خصوصی شمارے حوالہ کی کتاب کی طرح مستعمل ہوں گے، امیر ہے کہ جلد اول کی طرح یہ جلد دوم بھی عوام و خواص میں مقبول ہوگی۔

العلم کراچی کا سلور جوبلی نمبر اڈیٹر سید الطاف علی بریلوی، تقطیع کماں، ضخامت چار سو صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت دس روپیہ۔ پتہ: آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس، کراچی۔

پاکستان کے مشہور اور وسیع سہ ماہی مجلہ العلم کا یہ خاص نمبر آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس کی سلور جوبلی کی تقریب میں شائع ہوا تھا جو اگست ۱۹۷۷ء میں دھوم دھام سے منائی گئی تھی۔ چونکہ یہ کانفرنس علی گڑھ مسلم یونیورسٹی اور آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا ہی شاخسانہ ہے اس بنا پر آل پاکستان ایجوکیشنل کانفرنس کی روداد و سرگزشت کے ساتھ سرسید، ان کے رفقا اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی مشہور شخصیتوں اور یونیورسٹی کی علمی ادبی سرگرمیوں وغیرہ سے متعلق بھی نہایت مفید، معلومات افزا اور دلچسپ مقالات اس خاص نمبر کی زینت ہیں۔ تصاویر کے حصہ میں بعض تصاویر بھی تاریخی اعتبار سے بڑی اہمیت رکھتی ہیں، یہ العلم کے سلور جوبلی

نمبر کی جلد اول ہے، ممکن ہے جلد دوم بھی شائع ہو چکی ہو۔ مگر وہ ہم کو نہیں ملی، بہر حال یہ نمبر بڑی محنت اور سلیقہ سے مرتب کیا گیا ہے اور برصغیر کے مسلمانوں کی تعلیمی جدوجہد کی تاریخ کا آئینہ دار ہے، اس کا مطالعہ ہم خرمادہم ثواب کا مصداق ہوگا۔

اردو میں علمی تحقیق اور ادبی تخلیق کا آئینہ
سہ ماہی مجلہ

نہ سالانہ بیس روپے
غالب نامہ ایک شمارہ
پانچ روپے

جس میں غالبیات سے متعلق معیاری مضامین کے علاوہ ادبیات اردو و فارسی پر سنجیدہ علمی مقالات اور بلند پایہ ہم عصر ادبی تخلیقات بھی شائع ہوں گی

اپریل ۱۹۷۶ء سے منظر عام پر آچکا ہے

مجلس ادارت : ڈاکٹر یوسف حسین خاں (صدر و مدیر اعلیٰ)

پروفیسر نذیر احمد (علی گڑھ)

ڈاکٹر مسعود حسین خاں (وائس چانسلر جامعہ ملیہ اسلامیہ)

نثار احمد فاروقی (ایڈیٹر)

پہلے سال میں خریدار بننے والوں سے خصوصی رعایت کے ساتھ زر سالانہ صرف پندرہ روپے قبول کیا جائے گا۔ رسالہ رجسٹری سے بھیجنے کا خرچ ادارہ برداشت کرے گا۔ خط و کتابت اور ترسیل زر کا پتہ

ایڈیٹر غالب نامہ۔ غالب انسٹی ٹیوٹ۔ ایوان غالب مارگ نئی دہلی ۱۱۰۰۰۱

برہان

ندوۃ المصنفین دہلی کا علمی، مذہبی اور ادبی ماہنامہ
 ”برہان“ کا شمار اول درجے کے علمی، مذہبی اور ادبی رسالوں میں ہوتا
 ہے۔ اس گلدستے میں نفیس اور بہترین مضمونوں کے پھول بڑے سلیقے سے سجائے
 جاتے ہیں۔ نونہالان قوم کی ذہنی تربیت کا قالب درست کرنے میں ”برہان“ کی
 قلم کاریوں کا بہت بڑا دخل ہے۔ اس کے مقالات سنجیدگی، متانت اور
 زور قلم کا لاجواب نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر آپ مذہب و تاریخ کی قدیم حقیقتوں
 کا علم و تحقیق کی جدید روشنی میں دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم آپ سے ”برہان“ کے مطالعے
 کی سفارش کرتے ہیں، یہ علمی اور تحقیقی ماہنامہ ۳۹ سال سے پابندی وقت کے
 ساتھ اس طرح شائع ہوتا ہے کہ آج تک ایک دن کی تاخیر نہیں ہوئی۔
 ”برہان“ کے مطالعے سے آپ کو ندوۃ المصنفین اور اس کی مطبوعات
 کی تفصیل بھی معلوم ہوتی رہے گی، اگر آپ اس ادارے کے حلقہ معاونین میں
 شامل ہو جائیں گے تو برہان کے علاوہ اس کی مطبوعات بھی آپ کی خدمت
 میں پیش کی جائیں گی۔ صرف برہان کا بدل اشتراک (چندہ) پندرہ
 روپے سالانہ ہے۔ قیمت فی پرچہ دو روپیہ پچاس پیسے
 دوسرے ملکوں سے دو پاؤنڈ سالانہ
 حلقہ معاونین کی کم سے کم سالانہ فیس پچاس روپے
 ادارہ کی فہرست مفت طلب فرمائیے

برہان

جلد ۷	ماہ ربیع الاول ۱۳۹۷ھ	مطابق مارچ ۱۹۷۷ء	شمارہ ۳
-------	----------------------	------------------	---------

فہرست مضامین

- ۱۔ نظرات
مقالات
۱۳۰ سعید احمد اکبر آبادی
- ۲۔ از خلافت تا امارت
امت مسلمہ کے لئے واجب القبول نظام
۱۳۷ مولانا محمد عبداللہ سلیم
مدرس دارالعلوم دیوبند
- ۳۔ اجتہاد کا تاریخی پس منظر
دور ثانی تا بعین کا اجتہاد
۱۴۸ مولانا محمد تقی امینی ناظم دینیات
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- ۴۔ آثار عمرین پر ایک نظر
۱۵۶ محمد اجمل اصلاحی استاذ ادب عربی
مدرسۃ الاصلاح سرانے میرا عظیم گڑھ
- ۵۔ علم منطق۔ ایک جائزہ
۱۷۲ جناب شبیر احمد خاں غوری
ایم اے ایل ایل بی علی گڑھ
- ۶۔ ادبیات و تبصرے
ادبیات
جناب سعادت نظیر
ڈاکٹر تنویر احمد علوی
- ۷۔ تبصرے
س ع

نظرات

آہ مرحوم صدر جمہوریہ فخر الدین علی احمد

ملیشیا میں مرحوم فخر الدین علی احمد صاحب کے بیمار ہونے کی اطلاع اخبارات میں پڑھی تو ان سے جو تعلق خاطر تھا اس کے باعث تشویش پیدا ہوئی اور خصوصاً اس لئے کہ وہ دل کے مریض تھے، لیکن ۱۱ فروری کی صبح کو انگریزی اخبارات میں مرحوم کے بحیرت ہندوستان واپس پہنچ جانے کی خبر کے ساتھ ان کا وہ فوٹو بھی دیکھا جس میں وہ ہشاش دبشاش اور مسکراتے ہوئے وزیر اعظم اور کابینہ کے بعض وزراء کے ساتھ پالم پرہوائی جہاز سے اتر کر کھڑے ہیں تو دل کو اطمینان ہوا اور اللہ کا شکر ادا کیا، یہ آٹھ ساڑھے آٹھ بجے کی بات ہے، اس کے بعد ۱۴ بجے حسب معمول انسٹیٹیوٹ آیا، سب سے پہلے انسٹیٹیوٹ کے ڈائریکٹر کرنل تاج الدین صاحب سے ملاقات ہوئی تو غلیک سلیک کے بعد انہوں نے گلوگیر آواز میں کہا: "سخت افسوس ہے کہ صدر کا انتقال ہو گیا یہ سننا تھا کہ جیسے بجلی گر پڑی اور جی دھک سے ہو کر رہ گیا۔ میں اور وہ فوراً ٹیلیفون پر آئے۔ اور آخر جس خبر پر یقین کرنے کے لئے دل ہرگز آمادہ نہیں تھا اس پر یقین کرنا پڑا اور عالم یہ ہوا کہ تم کیا گئے کہ ہم پہ قیامت گذر گئی

آہ مرحوم کا ماتم گھر گھر بپا ہوا، ان پر سینکڑوں مضامین لکھے گئے، دنیا کی سب سے بڑی جمہوریت کے صدر کی حیثیت سے بڑی بڑی حکومتوں کے نمائندوں نے ان کی وفات پر

اظہارِ غم کیا اور ان کی تدفین میں شرکت کی، ہزاروں قرآن مجید پڑھ کر ان کی روح کو ایصالِ ثواب کیا گیا، سرکاری طور پر جو رسوم ضروری تھیں وہ ادا کی گئیں، ان کی زندگی سرِ پا عمل اور جدوجہد تھی۔ وہ ایک عظیم انسان کی طرح زندہ رہے اور اپنے ملک کے عظیم ترین انسان کی حیثیت میں جو ایک شخص کے لئے عزت و وجاہت دنیوی کا آخری نقطہ سرِ موج و ترقی ہے، دنیا سے عالمِ عقبیٰ کی طرف چل بسے، سدا رہے نام الشدا کا!

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ سَاجِدُونَ

مرحوم کے والد ماجد کرنل زید۔ احمد آسام کے باشندہ تھے اور ان کی والدہ محترمہ نوابان لوہارو میں سے نواب زین العابدین عارف جن کا مرثیہ نالب نے لکھا ہے اُن کے خاندان سے تھیں، کرنل صاحب اگرچہ آسام کے تھے، لیکن بسلسلہٴ ملازمت سرکاری ان کو دہلی اور اس کے اطراف و اکناف میں رہتے ایک مدت ہو گئی تھی۔ حکیم محمد اجمل خاں صاحب رحمہ کے خاص دوستوں اور ہم نشینوں میں تھے اور کہتے ہیں کہ آسام کا دلی سے یہ پیوند حکیم صاحب کی خواہش اور ان کی کوشش پر ہی بگاڑا تھا۔ یہ خاندان دولت و تمول، عزت و وجاہت اور تعلیم کے ساتھ دینداری اور شرافت میں ممتاز تھا، ایک مرتبہ مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے سنایا کہ تحریکِ خلافت کے سلسلہ میں جب وہ پہلی مرتبہ اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ گرفتار ہوئے اور بجنور جیل میں رکھے گئے تو اس زمانہ میں یہاں کے جیلر کرنل زید احمد صاحب ہی تھے۔ کرنل صاحب کی بیگم صاحبہ نے قیدیوں کو نماز پڑھتے اور قرآن مجید کی تلاوت کرتے دیکھا تو بولیں: اُرے غضبِ خدا کا، تم نے کیسے اللہ والوں کو جیل میں لا کر بند کر دیا ہے۔ کرنل صاحب نے جواب دیا: میں تو ملازم سرکار ہوں جو حکم ہے وہ کروں گا، البتہ تم ان قیدیوں کی دیکھ بھال اور خاطر تواضع کرتی رہو، چنانچہ مولانا کہتے تھے جب تک وہ جیل میں رہے ان کے اساتھیوں کے لئے طرح طرح کے عمرہ کھانوں کے خوان

جیل میں آتے رہے، اس واقعہ کے بعد سے ہی مولانا کو اس خاندان سے بالکل برادرانہ اور عزیزانہ تعلق پیدا ہو گیا تھا جو آخر تک قائم رہا۔

جناب فخر الدین علی احمد صاحب جو غالباً بہن بھائیوں میں سب سے بڑے تھے ۱۹۰۵ء میں دہلی میں پیدا ہوئے، تعلیم کلکتہ اور دہلی میں پائی، ایڈوکیٹ کی حیثیت سے کچھ دنوں پنجاب اور اتر پردیش میں پریکٹس کی، پھر یورپ چلے گئے، وہاں اکسفورڈ یونیورسٹی سے بی اے کیا اور بار ایٹ لا ہوئے، اس زمانہ میں وہاں ان کے ساتھی مرحوم بیرسٹر نور الدین (دہلی) اور قاضی عبدالودود صاحب (پٹنہ) تھے، یورپ سے واپس آکر آسام میں پریکٹس۔ شروع کی تو چند برسوں میں ہی وہاں کے نہایت کامیاب اور ممتاز بیرسٹر ہو گئے، اللہ نے کیا کچھ نہیں دیا تھا، اگر وہ چاہتے تو زندگی بڑے عیش و آرام اور شہرت و ناموری کے ساتھ گزار سکتے تھے مگر وہ سچے محب وطن اور فطرتاً نیشنلسٹ تھے اس لئے جلد ہی خازن سیاست میں گھس پڑے، ان کی سیاسی زندگی کا آغاز آسام سے ہوا۔ ۱۹۳۷ء ایکٹ کے ماتحت ملک میں جو انتخابات ہوئے تو اگرچہ یہ زمانہ مسلم لیگ کی تحریک کے انتہائی شباب کا تھا لیکن اس کے باوجود انھوں نے سرسعد اللہ جیسی کہن سال و تجربہ کار شخصیت کو شکست دی، آسام میں ان کی مقبولیت اور ہردلعزیزی کا یہ عالم تھا کہ وہاں کی سیاست ان کے اشارہ چشم و ابرو پر رقص کرتی اور وہ یہاں کے مرد آہن کہلاتے تھے۔ وہ اعلیٰ درجہ کے کانگریسی اور نیشنلسٹ ہونے کے باوجود نہایت انصاف پسند، جری اور حق گو بھی تھے، چنانچہ تقسیم کے بعد ایک وہ وقت بھی آیا جبکہ آسام کے سرحدی علاقوں سے وہاں کے مسلمانوں کو پاکستانی کہہ کر نکالا جا رہا تھا، مرحوم نے اس کی شدید مخالفت کی، اسمبلی میں گورنمنٹ کی اس پالیسی کے خلاف سخت تقریریں کیں، سنٹرل گورنمنٹ کو میورنڈم بھیجا۔ اس سلسلہ میں خود وہاں کی کانگریس نے انھیں کیا کچھ بدنام نہیں کیا، ان کے نیشنلزم کو مسلمانوں

کیا گیا، اور ملک سے ان کی وفاداری تک کو مجروح کرنے کی کوشش کی گئی، لیکن انہوں نے جس کام کا بیڑا اٹھایا تھا آخر کار اسے انجام تک پہنچا کے رہے اور گورنمنٹ کو اپنی یہ پالیسی ترک کرنی پڑی، مرکز میں آنے کے بعد اگرچہ ان کی شخصیت کا وہ طنطنہ اور دبہہ باقی نہیں رہا جو آسام میں تھا، لیکن وہ کانگرس کے ہائی کمانڈ میں تھے، اس بنا پر ان کی رائے اور مشورہ کی بڑی اہمیت تھی، وہ تقریر کم کرتے کام زیادہ کرتے تھے، جوشیلی باتیں کہنے سے اجتناب کرتے اور ٹھوس حقائق پر نظر رکھتے تھے، گزشتہ چند برسوں میں ملک میں سرکاری سطح پر اردو کو جو فروغ ہوا کون کہہ سکتا ہے کہ اس میں آنمرحوم کی درپردہ مساعی اور کوششوں کا دخل نہیں ہے، دلی میں ایوانِ غالب ان کی ایسی عظیم الشان یادگار ہے جو آئندہ نسلوں کے دل میں ان کی یاد اور ان کے لئے جذباتِ شکر گزاری کا چراغ ہمیشہ روشن رکھے گی، وہ قدیم دلی کی تہذیب، شرافت اور اس کی حسین روایات کے پیکرِ اتم تھے اور انہیں ان روایات پر فخر تھا۔ چنانچہ پہلے غالب صدی تقریبات اور اس کے بعد امیر خسرو تقریبات ان کے اہتمام و انتظام میں بصرِ زیرِ کثیر جس شان سے منائی گئیں وہ کل کی سی بات ہیں۔

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا جناب فخر الدین علی احمد صاحب کا خاندان دینداری اور شرافت میں ممتاز ہے، آنمرحوم اور ان کے خاندان کے ساتھ میرے برادرانہ اور عزیزانہ تعلقات چالیس برس سے ہیں، ان کی بہنوں اور بھائیوں کی طرح میں بھی انہیں ہمیشہ آکا بھائی کہتا تھا۔ میرے کلکتہ کے زمانہ قیام میں متعدد بار انہوں نے شلائنگ سے دہلی آتے جاتے کبھی تن تنہا اور کبھی متعلقین کے ساتھ، کبھی نقطہ ایک شب کے لئے اور کبھی ایک دو دن کے لئے میرے ساتھ قیام کیا، ان کے علاوہ ان کی بہنیں اور بھائی کلکتہ آتے تو وہ بھی یہیں قیام کرتے تھے، اس طرح مرحوم کے برادر خورد جناب حاجی احتشام الدین احمد صاحب

عرف چھپن میاں جو آسام گورنمنٹ میں اعلیٰ افسر تھے ان کی دعوت اور اصرار پر متعدد بار میں
 شلانگ گیا تو مفتوں دونوں بھائیوں کا مہمان رہا۔ اس بنا پر جناب مرحوم اور ان کے خاندان
 کو میں نے جلوت میں بھی دیکھا ہے اور غلوت میں بھی، گھر کے اندر بھی دیکھا ہے اور گھر سے
 باہر بھی، میں اپنے علم و بصیرت کی روشنی میں کہہ سکتا ہوں کہ ایسے اعلیٰ انگریزی تعلیم یافتہ
 خاندان میں نے کم دیکھے ہیں جہاں یہ دونوں چیزیں بیک وقت اس طرح مجتمع ہوں، خود
 مرحوم کی دینداری کا عالم یہ تھا کہ صوم و صلوٰۃ کے پابند تھے، قرآن مجید کی تلاوت کرتے اور
 حلال و حرام کا خیال رکھتے تھے، صدر جمہوریہ ہونے کے بعد بھی جمعہ کی نماز کے لئے نئی دہلی
 کی جامع مسجد پابندی سے آتے اور رمضان میں ختم تراویح کی تقریب میں شریک ہو کر حافظ
 اور امام صاحبان کو خلعت و انعام اپنے ہاتھ سے دیتے تھے۔ قربانی بہت اہتمام اور پابندی
 سے کرتے تھے، رمضان میں افطار اور کھانے کی مکلف دعوتیں جو وزارت کے زمانہ
 میں ہوتی تھیں وہ ہر سال راشٹری بھون میں بھی ہوتی رہیں۔

شرافت کی سب سے بڑی پہچان یہ ہے کہ آدمی اپنے بڑے سے بڑے مخالف اور
 دشمن کے ساتھ بھی زبان اور عمل کا کوئی غیر شریفانہ معاملہ نہ کرے، یہ وصف مرحوم میں بدرجہ
 اتم موجود تھا۔ وہ بہت نرم خوا اور نرم گفتگو تھے، خندہ جبیں اور خندہ رو تھے، میں نے
 اشتغال کی حالت میں بھی انہیں بلند آواز میں بولتے نہیں سنا۔ کبھی کوئی ناشائستہ اور
 نامہذب لفظ ان کی زبان سے آشنا نہیں ہوا، بیرسٹر نور الدین مرحوم بڑے پھلڑ قسم
 کے انسان تھے، بعض مرتبہ میں نے دیکھا ہے کہ قدیم دوستی اور بے تکلفی کے باعث وہ
 فخر الدین علی احمد صاحب کے سامنے پھلڑ پن کے ساتھ حکومت پر تنقید کر رہے ہیں، مگر فخر الدین
 علی احمد صاحب ہیں کہ ہنس رہے ہیں، اور خاموش ہیں، اُن کا دل انسانی محبت و ہمدردی
 کے جذبات سے معمور تھا، اُن کے ہاں امیر غریب کی کوئی تفریق نہیں تھی، وہ ہر ضرورت مند

کی مدد کرنے میں خوشی محسوس کرتے تھے، نہایت بامروت اور وضع دار انسان تھے جس سے جو وضع تھی اسے برابر نبھاتے تھے۔ لوگوں کا حال یہ ہے کہ ان کا کوئی عزیز قریب یا دوست وزارت کے عہدہ پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے میل ملاپ اور ملاقات کی لے کو بڑھا دیتے ہیں، لیکن میرا معاملہ اس کے برعکس ہے، میں اس کے ہاں از خود جانا ترک کر دیتا ہوں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ میں کسی سے کوئی غرض نہیں رکھتا۔ چنانچہ فخر الدین احمد صاحب کے ساتھ بھی میرا معاملہ یہی رہا۔ کبھی عید بقر عید پر چلا گیا تو خیر، ورنہ ان کی وزارت اور صدارت کے زمانہ میں از خود کبھی نہیں گیا، لیکن اُن کی وصاری کا یہ عالم تھا کہ انھوں نے کبھی مجھے فراموش نہیں کیا، سرکاری تقریبات کے علاوہ اپنی پرائیویٹ دعوتوں اور پارٹیوں میں بھی بلاتے تھے، گھر کی تقریبات کے موقع پر بھی یاد فرماتے تھے اور جب میں جاتا مضافہ اور معانقہ کرتے اور گفتگو کرتے تھے، گزشتہ رمضان میں انظار پارٹی کے موقع پر کھانے سے فراغت کے بعد وہ ایک صوفہ پر بیٹھے ہوئے تھے، لوگ باری باری باری ان کے پاس جا کر بیٹھتے اور کچھ دیر گفتگو کر کے اٹھ جاتے تھے، میں ہال میں ایک طرف کھڑا ہوا تھا۔ انھوں نے دیکھا تو بڑی محبت سے آواز دیکر مجھے بلایا اور اپنے پاس بٹھالیا، اور ہنس ہنس کر دیر تک باتیں کرتے اور میری ایک تقریر کی تعریف کرتے رہے جو چند روز پہلے ہی راشن پرستی بھون کی ایک تقریب میں ہوئی تھی۔

غرض کہ اُن کی کس کس خوبی کا ذکر کیا جائے، اس میں شک نہیں کہ اُن کا سانحہ وفات ایک عظیم قومی اور ملی حادثہ ہے جس کے اثرات عرصہ تک محسوس ہوتے رہیں گے، لیکن وہ اپنے کردار و عمل اور حسن اخلاق و فضائل کی ایسی زندہ جاوید یادگاریں چھوڑ گئے ہیں جن کو ہندوستان کا مورخ کبھی فراموش نہ کر سکے گا اور آئندہ نسلیں شکر گزاری اور عزت و احترام کے ساتھ انھیں یاد کریں گی،

اللہ تعالیٰ نے جس طرح انہیں حسنات دنیوی سے نوازا، دعا ہے کہ حسنات عقیقی و آخرت سے بھی اُن کو سرفراز فرمائے اور ان کے مدارج و مراتب بلند ہوں، آمین۔

اب بھی ہے تیرے تصور سے وہی راز و نیاز
اپنی پھڑکی ہوئی آغوشِ محبت کی قسم

بیان ملکیت و تفصیلات متعلقہ برہان دہلی (فارم چہارم قاعدہ ۸)

- (۱) مقام اشاعت : اردو بازار، جامع مسجد دہلی ۶
 - (۲) وقفہ اشاعت : ماہانہ
 - (۳) طابع کا نام : حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں شاہجہاں پوری۔
قومیت : ہندوستانی
 - (۴) سکونت : ۱۳۶ م اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶
 - (۵) ناشر کا نام : حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں شاہجہاں پوری۔
ادیٹر کا نام : مولانا سعید احمد اکبر آبادی
قومیت : ہندوستانی
سکونت : تعلق آباد مدینہ گہرنی دہلی ۴۲
 - ملکیت : ندوۃ المصنفین اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶
- میں محمد ظفر احمد خاں ذریعہ ہذا قرار کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم اور اطلاع و یقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط ناشر
محمد ظفر احمد

از خلافت تا امارت

امت مسلمہ کے لئے واجب القبول نظام

(۱)

جناب مولانا محمد عبداللہ سلیم مدرس دارالعلوم دیوبند

نوع انسانی اپنی زندگی میں فطری طور پر ایک ایسی قوت حاکمہ کی ضرورت مند رہتی ہے جو لوگوں کے انفرادی روابط اور اجتماعی معاملات کے صلاح و فلاح، انسانی حقوق اور مفاد عامہ کے تحفظ و نگہداشت کی ذمہ داری کو منضبط اصول اور منظم طریق کار کے ذریعے پورا کرے۔

اس قوت کو حکومت اور منضبط اصول کو قانون و دستور اور طریق کار کو سیاست کہا جاتا ہے۔

سیاست | سیاست کی تعریف میں علامہ ابو البقار خفنی نے یہ لکھا ہے کہ ”وہ حکمت عملی جس کا مطالبہ یہ ہے کہ انسانی مخلوق کے حال اور مستقبل کی اصلاح اور بہتری کے لئے رہنمائی کا فرض انجام دیا جائے۔“^۱

۱۔ مکتوبات العلوم لابی البتار، بحوالہ اسلام کا نظام حکومت ص ۳۲۹، از مولانا امداد انصاری قادیان
مطبوعہ ندوة المصلفین دہلی، ۱۳۳۳ھ (۱۹۱۵ء طبع اول)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی تحریر فرماتے ہیں کہ
 ”وہ ایک ایسی حکمت ہے جس میں اہل بستی کے باہمی روابط کے تحفظ کی نوعیت سے
 بحث کی جائے۔“

حکومت | اور حکومت کی تعریف و تشریح کے سلسلہ میں یہ کہا گیا ہے کہ
 ”وہ ایک ایسی ہیئت حاکمہ کی شکل میں رونما ہونے والی ہے جس کی تنظیم انفراد
 کی اجتماعی تصویر اور تدبیر سے ہوتی ہے، یعنی جہان بینی اور جہان داری کا وہ عزم جو زمین
 کے کسی مخصوص حصہ میں ایک ہیئت حاکمہ اختیار کر لیتا ہے، اور اس ہیئت میں اس کا
 اختیار و اقتدار پورا پورا کام کرتا ہے۔“ (انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا)
 ”حکومت کا سرچشمہ حکم ہے جو جماعت حکم کے منبع سے سیراب ہوتی ہے وہ حکومت ہے۔“
 (دائرة المعارف پطرس بستانی)

”یادہ طاقت جس کے ارادہ اور کلام سے انسانی سیاست کی اجتماعی مشین چلتی ہے۔“
 افلاطون کہتا ہے :

”حکومت کی اصل خوبی یہ ہے کہ اس کے دائرے میں قوم کے ہر فرد کو وہ درجہ حاصل ہو
 جس کا وہ مستحق ہے اور جس کے ماتحت اس کی استعداد منظر عام پر آ سکے۔ قوم کا
 ہر فرد ایک احتیاج رکھتا ہے، حکومت کنی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس کو پورا کرے۔“
 امیر امین افلاطون کی اس رائے کی پیش بندی کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”حکومت قانون اور نظم کی وہ اعلیٰ ہیئت ہے جو قوم کے ہر فرد کی ذاتی ترقی کے
 لئے مرکز اور منشا بنتی ہے اور ایک آسان وسیلہ کی حیثیت اختیار کر کے قوم کے
 تمام طبقات کی طبعی استعداد کے سدھار کا ذریعہ ثابت ہوتی ہے، جس حکومت میں

قوم کے ہر شخص کو اس کا حق مل جاتا ہے تو وہ ایک متوازن سوسائٹی کے قیام کا موجب بن جاتی ہے۔

اقسام حکومت | پھر حکومت کی دو قسمیں ہیں، حکومت دینی اور حکومت دنیاوی۔

اگر حکومت دین کی ازلی اور ابدی حقانیت و صداقت کے ماتحت ہو، بالفاظ دیگر اگر نظام کار مذہب کی اصلاحی حکمت عملی کے ماتحت ہو تو حکومت دینی ہے، اور اگر نظام عمل دنیا داری کے آزاد طریقوں کے ماتحت ہو اور مقصد کار بھی محض دنیا داری ہی ہو تو حکومت دنیاوی ہے۔

اور یہ تقسیم محض لفظی اور تعبیری یا جزوی اختلاف پر مبنی نہیں ہے بلکہ دنیاوی مقصد اور اساسی نظریہ میں دونوں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ جو باتیں دینی حکومت میں رائج اور جوہر کا درجہ رکھتی ہیں، ان کا دنیاوی حکومت میں نظر آنا دشوار ہے۔ اور جو نمائشی طور و طریقے دنیاوی حکومت کے لئے سرمایہ امتیاز ہوتے ہیں مذہبی حکومت کا دامن ان سے پاک ہوتا ہے۔

دنیوی حکومت کی قسمیں | پھر دنیاوی حکومت کی اصولی طور پر دو قسمیں ہیں۔

کیونکہ حکومت کی سیاسی طاقت و قوت کو جو فرد یا جماعت استعمال کرے اس کو حکمران کہا جاتا ہے تو اگر یہ سیاسی قوت دروہست ایک شخص کے دست تصرف میں ہے تو وہ شخصی حکومت ہے اور اگر یہ طاقت عوام کے ہاتھ میں ہے تو یہ حکومت عوامی اور جمہوری ہے، باقی جتنی قسمیں فروعی اختلاف کی وجہ سے کتابوں میں مذکور ہیں وہ ان ہی بنیادی دو قسموں کے ذیل میں آ جاتی ہیں۔

دینی حکومت کی عدم تقسیم | اس کے برعکس دینی اور شرعی حکومت کے چونکہ اصول و ضوابط منضبط ہیں۔ ان میں عقل انسانی کی کوئی دخل اندازی نہیں ہے اس لئے اس میں کوئی تقسیم نہیں ہے۔

دینی حکومت کی اساس

دینی حکومت کا اساسی اصول جس پر سارے نظام کی عمارت قائم ہے یہ ہے کہ پوری کائنات میں بشمول زمین کے اصل حکومت اللہ تعالیٰ کی ہے جو ہر چیز کا خالق و مالک اور ربی و مدبر ہے۔ یہ بات قرآن حکیم کی ان آیات سے ثابت ہے:

(۱) وَ لِلّٰهِ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ مَا

اور اللہ ہی کے لئے ہے آسمانوں اور زمین کا

یَفِہِنَّ

ملک اور جو کچھ ان کے اندر ہیں۔

(۲) اِنَّ الْحُكْمَ اِلَّا لِلّٰهِ

مگر حکم صرف اللہ کے لئے ہے۔

(۳) اَلَا لَہٗ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ

سمجھ لو اللہ ہی کے لئے ہے پیدا کرنا اور حکومت کرنا۔

(۴) نَا الْحُکْمَ لِلّٰهِ الْعَلِیِّ الْکَبِیْرِ

پس حکم (حکومت) اللہ بزرگ و برتر کے لئے ہی ہے۔

اللہ تعالیٰ ایسے ملک الملوک اور سلطان السلاطین ہیں کہ ملکوت السموات والارض پر بلا شرکت غیرے اسی کا اقتدار ہے اور حقیقی معنی میں حاکم ہونے کا اطلاق اسی کی ذات پاک پر ہوتا ہے۔ دیگر امراء و حکام کی صورت تو یہ ہے کہ وہ اپنی ذات سے امیر و حاکم نہیں ہیں بلکہ منصب کے ساتھ قانونی وابستگی کے ساتھ ان کی امارت و حکومت کی بقا رہی۔ یہی وجہ ہے کہ تعطل و معزولی کے بعد کوئی قانونی اور دستوری پوزیشن باقی نہیں رہتی کہ جس کی وجہ سے لوگوں کو اس کی اطاعت پر مجبور کیا جاسکے، لیکن اللہ کی حکومت ذاتی اور ازلی وابدی ہے اس کا ہر حکم قانون ہے، اس کا ہر فرمان بلا چون و چرا واجب التعمیل۔ قانون پر اس کی حکومت ہے نہ کہ قانون کی حکومت اس پر۔ پھر بادشاہان و امراء دنیا کسی نہ کسی درجہ میں پابند اور مسئول ہیں خواہ عوام کے ہوں یا خواص کے یا قانون کے، لیکن اس حاکم علی الاطلاق کی فرماں روائی ایسی ہے کہ اس کے سامنے تو ہر ایک جواب دہ ہے لیکن وہ کسی کو جواب دہ نہیں ہے۔

لَا یَسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُونَ

اس سے نہیں پوچھا جائے گا اُس چیز کے بارے

(القرآن)

میں کہ وہ کرتا ہے (ہاں) اور وہ سب لوگ

پوچھے جائیں گے۔

غرض اصل فرماں روا اور حاکم اللہ رب العزت ہیں۔

لیکن جس طرح کسی بھی فرد کے لئے از خود اللہ تعالیٰ کی منشا و مرضی کا معلوم ضرورت خلافت کرنا ممکن نہیں ہے تا وقتیکہ وہ خود اپنی مرضی اور نامرضی کے بارے میں آگاہ نہ کر دے۔ اسی طرح تمام انسانوں میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ محض قانون کے متن سے باخبر ہو کر اس کے منشاء و مراد کو پورے طور پر سمجھ سکیں اور تمام پہلوؤں کی تکمیل و تعمیل کر سکیں۔ جب تک کہ قانون کی تشریح کرنے والا۔ اور بصورت نظام عملاً اس کو نافذ کرنے والا نہ ہو۔

پھر قانون سے حق ناحق کی وضاحت تو ہو جاتی ہے۔ لیکن قانون یہ نہیں کر سکتا کہ از خود مجرموں کو پکڑے اور ان کو سزا دے اس لئے یہ ضروری ہے کہ کوئی مجرموں کی نشاندہی اور ان کے جرائم کی تعیین کرنے والا، پھر قانون سے مراجعت کر کے اس کی سزا کا بندوبست کرنے والا ہو تاکہ اس جرم کا دائرہ وسیع ہو کر امن عامہ کی تباہی کا باعث نہ ہو۔ یہ کام جس طرح قانون نہیں کر سکتا اسی طرح بحیثیت فرماں روائے اعظم کے رفیع الجلالہ کی شان کے بھی مناسب نہیں ہے کہ لوگوں کے دروازوں پر دستک دیں اور بلا کر ان کی اچائیوں اور برائیوں اور آپس کے نزاعات کا تصفیہ کریں۔

یہ عظیم المرتبت کام ملائکہ کے بھی حوالہ نہیں کیا جاسکتا تھا، اس لئے کہ ملائکہ کی عدم اہلیت وہ نورانی مخلوق ہے، شر اور برائی ان کے پاس کو بھی نہیں ہے، وہ ایسی مخلوق کے جذبات و خواہشات اور عوارض و مشکلات کا کیسے صحیح اندازہ کر سکتے ہیں، جس میں خیر بھی ہے اور شر بھی، اگر اس کے اندرون سے شر ابھر کر آتا ہے تو خیر کو قبول کرنے کی بھی اس میں بھرپور صلاحیت ہے۔

پھر انسان کی ضرورت کائنات کی ہر چیز سے وابستہ ہے، اور ظاہر ہے کہ ان ضرورتوں کی تکمیل اور اشیائے عالم سے استفادہ اس وقت ممکن ہے جبکہ ان سے حسب تقاضا

ضرورت باخبر ہو، اگر ان اشیاء کے طبائع و مزاج اور نفع و نقصان سے واقف نہ ہوگا تو نفع اندوڑی کیسے کر سکتا ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اس کو اضافہ پذیر علم عطا فرمایا، جس سے ملائکہ تہدیدت ہیں ان کو خود اس بات کا اقرار ہے۔

سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْتَنَا
(القرآن)

آپ کی ذات پاک ہے ہمیں کچھ علم نہیں ہے سوا
اس کے کہ جو آپ نے ہم کو بتلادیا۔

لہذا یہ کو تاہ علم مخلوق اس وسیع العلم مخلوق پر کیسے فرمانروائی کر سکتی ہے جس کے بارے میں خود علیم وخبیر - صادق دیا ہے۔

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا

اور چونکہ اسی آیت سے ثابت شدہ یہ حقیقت ہے کہ اسی علمی کمال کی
خلافت خداوندی کی بنیاد وجہ سے انسان کو کائناتِ ارضی و سماوی پر فضیلت و فوقیت حاصل

ہے یعنی معیار فضیلت علمی تفوق ہے نہ کہ کچھ اور، تو انسانوں میں بھی جو افراد اس وصف خاص
یعنی علم میں دیگر انہار آدم سے ممتاز ہوں، ان کو کمال بشریت کی وجہ سے عام انسانوں میں بھی بڑی
اور تفوق حاصل ہوگا، اور حقیقت یہ ہے کہ ایسے ہی خاصانِ خدا اس بلند مرتبہ منصب کے اہل ہیں۔
اور چونکہ اس منصب سے وابستگی کے معنی اسی حکومت کے کام کی انجام دہی

اللہ کے خلیفہ صرف پیغمبر ہیں جس کے حاکم و مالک اللہ تعالیٰ ہیں، اس لئے کہ یہ پاکباز ہستیاں
خلیفۃ اللہ یعنی زمین میں اللہ تعالیٰ مالک الملک کی نائب اور جانشین کہلائی گئیں۔ ان ہی کو منصب
کی زبان میں رسول و نبی اور پیغمبر کہا جاتا ہے۔

۱۔ الانبیاء ہم خلائف اللہ فی ارضہ (پیغمبری زمین میں اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہیں) تفسیر قرآن
از البو حیان اندلسی ۱۵۳۲ء بذریعہ اسلام کا نظام حکومت ص ۱۲۶

حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے سلسلہ کا آغاز ابوالبشر حضرت آدمؑ سے ہوتا ہے۔
یعنی جو پہلے انسان وہی پہلے رسول اور خلیفۃ اللہ۔ پھر حسب ضرورت ہر قوم و ملک میں بہت
سے انبیاء و رسل تشریف لائے۔ تا آنکہ طویل عرصہ گزر جانے اور تقریباً ایک لاکھ ۲۴ ہزار
پیغمبروں کی بعثت کے بعد نوع انسانی اپنی انسانی صلاحیتوں میں درجہ علیا حاصل کر چکی تو ایک
ایسی ہستی کا ظہور ہوا جس میں بشری کمالات منتہائے کمال کو پہنچے ہوئے تھے اور وہی معیار
فضیلت انسانی یعنی علم ایسا وافر موجود تھا کہ اس کی مثال نہ آپ سے پہلے ہوئی نہ بعد۔ خود
ارشاد فرمایا:

اوتیت علم الاولین والآخرین مجھے اگلوں اور پچھلوں کا علم دیا گیا۔

اسی لئے آپ کو جو خصوصی معجزہ دیا گیا وہ بھی علمی ہے یعنی کلام الہی۔ آپ کے مخاطبین اولین بھی
ایسی قوم کے افراد ہوئے جو بظاہر تو حد درجہ جاہل و سفاک تھے لیکن

وَحَمَلْنَا الْإِنْسَانَ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا اور اُس بار امانت کو انسان نے اٹھالیا اور
(القرآن) ثابت ہو گیا کہ بلا شک وہی بڑا ظالم اور بڑا

جاہل ہے (لہذا اسی میں عدل و علم کی صلاحیت
و اہلیت بھی ہے۔)

کے مصداق ان ہی میں علم و عدل کی وہ اعلیٰ صلاحیت موجود تھی جس کی کلام ربانی کی تعلیم و تعلم
اور انہام و تفہیم اور اس کے ناپید اکنا علمی و عرفانی سمندروں میں غوطہ لگا کر آبدار موتیوں کو
نکال لینے کے لئے ضرورت تھی۔

اس لئے تقاضائے حقیقت یہی تھا کہ اسی انسانِ کامل کو خلیفۃ اعظم قرار دیا جائے
خلیفۃ اعظم اور اسی پر سلسلہ خلافت کو ختم کر دیا جائے۔

پھر چونکہ امارت و سیاست کا محور بھی وہی وحی ربانی ہے جس کے گرد نظام شریعت و
عبادت گردش کرتا ہے اسی لئے جس طرح ہر امت کے لئے طہارت و نماز اور روزہ و زکوٰۃ کے

اصول و فروع کا مآخذ اس کے پیغمبر کی ذات و تعلیمات ہوتی تھی۔ اسی طرح حکومت و خلافت کے مسائل کا مرجع بھی اس کی ہدایات و اشارات ہوتی تھیں۔

اس لئے جن پیغمبروں کے ہاتھ میں اس وقت کے حکومت و اقتدار ارباب حکومت پیغمبر کی زمام تھی، انھوں نے تو بذات خود بحیثیت خلیفۃ اللہ فطری حکومت کے اصول و ضوابط کے مطابق انسانی معاشرے کی تنظیم اور نیابتی طرز پر سلطنت کے قیام کے ذریعے منشائے ربانی کی تکمیل کی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل کے ان جلیل القدر پیغمبروں میں حضرت شعیث، حضرت یوسف، حضرت موسیٰ اور حضرت داؤد و سلیمان علیہم الصلوٰۃ والسلام قابل تذکرہ ہیں۔

لیکن جو پیغمبر محض نبی تھے، صاحب حکومت نہ تھے انھوں نے خود تو بغیر حکومت کے پیغمبر نظام حکومت قائم نہیں کیا، لیکن اپنی پیغمبرانہ ہدایات کے ذریعے فطری حاکمیت کے نظریات کو نمایاں کیا اور قوی و ملکی معاشرہ کی اصلاح و ترقی میں حصہ لیکر سیاست و حکومت کا رخ ٹھیک کیا، اس لئے ان کی امت کے با اقتدار حاکم شرعاً اس بات کے مکلف رہے کہ وہ اپنے دور کے پیغمبر کی ہدایت کے مطابق بطور اُن کے قائم مقام اور نائب کے نظام حکومت چلائیں۔ یہ نیابت و جانشینی کا رُبوبت اور منصب پیغمبری کی تونہ ہوتی تھی، اس لئے کہ نبی کی نبوت کا کوئی جانشین نہیں ہوتا، البتہ خلافت و سیاست میں ان کے جانشین ہوتے تھے، تا آنکہ کوئی دوسرا پیغمبر مبعوث ہو کر مرجع امر قرار پائے۔

اس طبقہ انبیاء میں حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت یعقوب اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام قابل ذکر ہوئے ہیں۔ سب سے آخر میں نبی آخر الزماں محمد عربی (نذہ ابی و امی) صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ از اسلام کا نظام حکومت ص ۹۵، ۱۹۴۔ قرآن حکیم نے ان ہی انبیاء و خلفاء کے لئے ایک ہدایت باری الفاظ دی ہے وما کان لبشر ان یؤتیه اللہ الکتاب والحکم والنبوة ثم یقول (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تشریف لائے، آپ نبی بھی تھے اور فرماں روائے حکومت بھی۔

اور جس طرح آپ تمام آسمانی مذاہب کی خوبیوں کے حامل دین کا آخری ایڈیشن
اللہ کا آخری خلیفہ لیکر آئے تھے، اور منصب نبوت پر اختتامی مہر لگا کر خاتم النبیین کی حیثیت سے
 جلوہ افروز ہوئے، اسی طرح نیابتی طرز حکومت کے تمام محاسن کی جامع حکومت قائم فرما کر خلافت
 الہیہ کے جلیل القدر سلسلہ کو اپنے منتہا پر پہنچا دیا آپ کے بعد جس طرح کسی نبی اور پیغمبر کے آنے
 کی کوئی گنجائش نہیں ہے ایسے ہی کسی خلیفۃ اللہ کے ظاہر ہونے کا کوئی امکان نہیں ہے۔

مگر جس طرح منصب نبوت کے ختم ہو جانے کے باوجود کار نبوت باقی ہے یعنی تعلیم و تربیت
 اور تبلیغ جو آنحضرتؐ کے علمی و شرعی حضرات علماء ربانیہ کے سپرد ہے اسی طرح فطری حکومت
 کے قیام و بقا کا کام بھی آپ کے بعد ہر دور میں موجود رہا۔ جس کی انجام دہی کے ذمہ دار
 وہی منتخب اور برگزیدہ افراد امت ہوئے جو شرائط کے حامل تھے یا ہوں گے۔

مگر چونکہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم آخری خلیفۃ اللہ تھے اس لئے آپ کے بعد
پیغمبر کا خلیفہ کوئی فرماں روا شرائط خلافت کی تکمیل کے باوجود خلیفۃ اللہ نہیں کہلا یا بلکہ
 خلیفۃ رسول کہلائے گئے، اس لئے کہ انھوں نے پیغمبر کے جانشین کی حیثیت سے زمام حکومت
 سنبھال ہے۔

ایک حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

کانتم بنو اسرائیل تسوہتم الانبیاء کلما
 ہلاک نبی خلفہ نبی واند لاحقہ بعدی
 بنو اسرائیل کے ارباب سیاست انبیاء علیہم السلام
 ہوئے ہیں جب کسی ایک پیغمبر کا انتقال ہو جاتا

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) للناس کو لو اعباداً لی من دون اللہ، لیکن کو لو اس بانیین (کسی آدمی
 کے لئے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ اس کو اللہ نے کتاب (شرعیات) اور یا حکومت اور پیغمبری دی ہو پھر
 وہ لوگوں سے یہ کہے کہ تم میرے بندے ہو جاؤ (اس کے بجائے) کہے اللہ تم ہو جاؤ اللہ والے۔

وسیکون خلفاء فیکثرون قالوا فما تاملونا
قال فوا بیعتنا الاول فالاول اعطوهم
حقهم فان الله سائلهم عما استرعاهم
متفق علیہ

توان کی جگہ دوسرا بنی آجاتا تھا مگر اب میرے
بعد کوئی بنی نہیں ہوگا، ہاں البتہ خلفاء ہوں گے
اور بکثرت ہوں گے، حضرات صحابہؓ نے عرض کیا کہ پھر
ہمارے لئے کیا حکم ہے آپ نے فرمایا تم یکے بعد
دیگرے ہر ایک کی بیعت کے ساتھ وفاداری کرو
اور ان کو ان کا حق دو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ
نے جو نگرانی ان کے سپرد کی ہے اس کے بارے
میں وہی باز پرس بھی فرمائے گا۔

اب یہی سلسلہ قیامت تک کے لئے مقرر کر دیا گیا، اور اسی خلافت پیغمبری کے
خلافت کی تفصیل قیام کا ہر دور میں امت محمدیہ کو مکلف قرار دیدیا گیا۔ مگر لفظ خلافت سے
یہ بات بھی واضح ہے کہ نظام حکومت کی اساس پیغمبر اور ان کے بلا فصل خلفاء کی سیادت
دینی ہے تب تو خلافت کا تحقق ہوگا اور امت ایک عظیم دینی و دنیاوی سعادت سے
بہرہ مند ہونے کے ساتھ ایک اہم مطالبہ خداوندی سے سبکدوش ہو سکے گی، لیکن اگر
مقصود اور عمل میں پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابتی حکومت سے اصولاً مطالبہ
نہ ہوئی تو اس سیاسی قوت کو حکومت، سلطنت اور امارت تو کہا جاسکتا ہے لیکن خلافت
کا نام ہرگز نہیں دیا جاسکتا، خلافت کے لئے فطری حکومت اور پیغمبری سیاست کے ساتھ
مقصدی یگانگت بھی ضروری ہے اور طرز حکومت کی یکسانیت بھی لازمی۔ اگر اس مماثلت و
مشابہت میں ظاہر و باطناً ادنیٰ درجہ کا بھی فرق نہیں ہے تو اس کو خلافت راشدہ اور خلفاء
راشدین کی امامت کبریٰ کہا جاتا ہے، کیونکہ اسلام کے یہ اولین عقیدہ و عمل اور سیاست

دینی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اعلیٰ درجہ کی مشابہت کی وجہ سے درجہ امامت حاصل کئے ہوئے تھے۔ اور اسی لئے ان کے فیصلوں کو بعد کے ارباب حکومت کے لئے قانونی نظائر اور دستوری دفوعات کا مقام حاصل ہوا۔ اور اس طرح منہاج نبوت پر قائم کی ہوئی ان کی خلافت قیامت تک کے لئے رشد و ہدایت اور رہنمائی و رہبری کا ذریعہ بن گئی۔

لیکن ظاہر ہے کوئی نظام از خود اپنے پیروں نہیں چل سکتا جب تک اس کو چلانے والے ایسے صلاحیت مند افراد نہ ہوں جو فکری مناسبت اور قلبی عزم و اخلاص کے حامل ہوں اور قاعدے کے مطابق اس مشین کو حرکت دینے والے مشاق ہاتھ رکھتے ہوں۔

(باقی)

سیرت خیر العباد خادم المعاد

اس کتاب کی پہلی جلد اور دوسری جلد طبع ہو کر آگئی ہے۔ مصنف حضرت علامہ ابن قیم جوزیؒ۔ اس کا ترجمہ مفتی عزیز الرحمن صاحب بخوری نے کیا ہے۔ مفتی صاحب نے اس کتاب میں بہت ہی جاں نشانی سے محنت کی ہے۔

مکتبہ برہان دہلی نے اپنے ایک خوبصورت انداز میں اس کو شائع کیا ہے۔ آپ اس کتاب کا مطالعہ کر کے ہی اس کی علمی شان کو سمجھ سکتے ہیں اور فنی گہرائیوں کا اسی وقت ہو سکتا ہے۔ آج ہی آپ اس پتے پر اپنا آرڈر بڑی تعداد میں بھیجئے۔

قیمت فی جلد

قیمت خیر جلد

جنرل منیجر ندوۃ المصنفین، اردو بازار جامع مسجد، دہلی ۶

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

دور ثانی تابعین کا اجتہاد

(۴)

جناب مولانا محمد تقی امینی صاحب ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

تمدن کی وسعت، فتوحات کی کثرت اور علمی ترقی کی وجہ سے صحابہ تابعین کے بنیادی کام کے مقابلہ میں تابعین کو اجتہاد کی زیادہ ضرورت پیش آئی جس کی بنا پر انھوں نے اجتہاد کے دائرہ کو زیادہ وسیع کیا اور اس کے لئے انھوں نے درج ذیل تین بنیادی کام کئے:

(۱) حکومتی سطح پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو جمع کیا۔

(۲) صحابہ کے اقوال و فتاویٰ اور ان کے اجتہادات کی شیرازہ بندی کی۔

(۳) اجتہاد کے ذوق کو علمی رنگ دیا۔

(۱) فقہی احکام کے سلسلہ میں احادیث جمع کرنے کی اصلاً ضرورت اُس احادیث کی تدوین کے وقت پیش آئی جبکہ صحابہ مختلف شہروں اور ملکوں میں پھیل گئے جب

تک وہ مدینہ میں رہے ان کے سینوں اور صحیفوں میں محفوظ احادیث سے باسانی استفادہ کیا جاتا رہا اور درج ذیل وجوہات کی بنا پر ان کو جمع نہ کیا گیا۔

(۱) اہم اور مقدم کام قرآن کی تدوین کا تھا اگر قرآن ہی کی طرح احادیث کی طرف بھی توجہ دی جاتی تو دونوں کو یکساں اہمیت حاصل ہو جاتی اور ان کے درمیان فرق و امتیاز قائم رکھنا دشوار ہو جاتا۔

(ب) کاتب بھی اس زمانے میں کم تھے اور کام لمبا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں ۳۳ سالہ زندگی پر پھیلی ہوئی تھیں حکومت کے پیش نظر دوسرے بہت سے اہم مشاغل تھے جن کی طرف توجہ مقدم تھی۔

(ج) عرب کو اپنے حافظہ پر زیادہ اعتماد تھا۔ حدیث کی حفاظت کا طریقہ کتابت ہی نہ تھا بلکہ روایت اور عادل ثقہ سے روایت بھی تھا صحابہ میں بکثرت روایت کرنے والے موجود تھے کوئی احتیاطاً کم روایت کرتا اور کوئی مصلوۃً زیادہ روایت کرتا تھا جس سے حدیثوں کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ تھا پھر بعض صحابہ کے پاس ذاتی طور پر لکھے ہوئے صحیفے بھی موجود تھے مثلاً صحیفہ صادقہ (عبداللہ بن عمرو بن العاص کا تیار کیا ہوا) صحیفہ علی، صحیفہ عمرو بن حرام، صحیفہ وائل بن حجر، صحیفہ عبداللہ بن عباس، صحیفہ ابو ہریرہ (جس کو ہمام بن منتبہ نے تیار کیا تھا) صحیفہ عبداللہ بن مسعود وغیرہ تابعین میں حکومتی سطح پر احادیث جمع کرنے کی طرف سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیز نے توجہ دی اور مدینہ و دیگر اطراف کے حاکم و کبار علماء کو اس سلسلہ میں خطوط لکھے پھر نہایت محنت و جانفشانی کے ساتھ یہ کام پایہ تکمیل کو پہنچا۔ جس کا گولڈ زیور کا اعتراف [اعتراف مشہور مستشرق گولڈ زیور نے بھی کیا ہے۔

حدیثوں کو جمع کرنے کے لئے محدثین نے اسلامی دنیا کے ایک کنارے سے دوسرے کنارہ۔ اندلس سے وسط ایشیا تک، شہر شہر اور گاؤں گاؤں کا

پیدل سفر کیا تاکہ دوسروں تک منتقل کر سکیں۔ اس زمانہ میں حدیث جمع کرنے کی اس سے زیادہ معتبر اور قابل اعتماد صورت نہ تھی، رہ حال بہت سفر کرنے والے اور حوالہ بہت سیر و سیاحت کرنے والے کے قابل فخر القاب دراصل ان اونچے درجہ کے لوگوں سے کبھی جدا نہیں ہوئے۔ راہِ علم کے مسافروں کیلئے طواف الاقالیم (ملکوں کا طواف کرنے والے) نہ کسی استعارہ پر مبنی ہے اور نہ اس میں کسی طرح کا مبالغہ ہے۔ ان لوگوں نے تمام ملکوں کا سفر محض سیر و سیاحت یا تجربہ حاصل کرنے کے لئے نہیں کیا تھا بلکہ ان کا مقصد صرف حدیث کے جاننے والوں سے ملنا اور ان سے حدیثیں حاصل کرنا تھا۔ حدیث کی طلب و جستجو میں ان کی مشاغل اس ”پڑیا“ کی تھی جو ہر درخت (اس کی ہر شاخ) پر اس کی پتیوں سے غذا حاصل کرنے اور لطف اندوز ہونے کے لئے بیٹھتی ہے۔“

احادیث جمع ہونے کے بعد فقہی احکام کا کافی ذخیرہ سامنے تدوین حدیث سے اجتہاد میں وسعت آ گیا جس میں رسول اللہ کے اقوال، افعال اور اجتہادات سب کچھ تھے جس سے تابعین کو دائرہ اجتہاد وسیع کرنے میں سہولت ہوئی۔

(۲) صحابہ کے اقوال و فتاویٰ اور ان کے اجتہادات کی شیرازہ بندی اجتہادات کی شیرازہ بندی کے لئے سب سے اہم کام ان کے زاویہ نگاہ کا تعین تھا چنانچہ اس کے لئے تابعین نے صحابہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا۔

(۱) اہل مدینہ اور (۲) اہل کوفہ

اہل مدینہ بدرجہ مجبوری اجتہاد سے کام لیتے تھے، اہل مدینہ اور اہل کوفہ کے زاویہ نگاہ کا تعین ان کے پاس احادیث کا ذخیرہ جس قدر موجود

تھا وہ مسائل حل کرنے کے لئے بڑی حد تک کافی تھا پھر ان کو اجتہاد کی ویسی ضرورت نہ پیش آتی جیسی اہل عراق کو پیش آتی تھی۔

اہل کوفہ اجتہاد کرنے میں زیادہ وسیع المشرک تھے ان کو اہل مدینہ کے مقابلہ میں اجتہاد کی ضرورت بھی زیادہ پیش آئی، اور ان کے پاس احادیث کا ذخیرہ بھی نسبتاً کم تھا جس کی بنا پر وہ درایت سے کام لینے پر مجبور ہوئے۔

اہل مدینہ کے مرجع حضرت عمر بن خطاب، حضرت زید بن ثابت اور حضرت عائشہ وغیرہ اصحاب ہیں اور تابعین میں نمائندے سعید بن مسیب، عروہ بن زبیر، قاسم بن محمد، ابو بکر بن عبد الرحمن بن عمار، ہشام، عبید اللہ بن عبد اللہ بن مسعود، سلیمان بن یساز، خارجہ بن زید بن ثابت وغیرہ ہیں لیکن ان میں زیادہ اہمیت سعید بن مسیب کو حاصل ہے۔

اہل کوفہ کے مرجع حضرت عمر بن خطاب، حضرت علی اور حضرت عبد اللہ بن مسعود وغیرہ ہیں اور تابعین میں نمائندے ابراہیم نخعی، علقمہ بن قیس، اسور بن یزید، مسروق بن اجدع، عبیدہ بن عمرو سلمانی، شریح بن عمار، عمار بن الحور وغیرہ ہیں ان میں زیادہ اہمیت ابراہیم نخعی کو حاصل ہے۔

اہل مدینہ فقہ میں زیادہ قابل اعتماد مکہ و مدینہ کے لوگوں کو سمجھتے اور حضرت عمر بن زید بن ثابت اور عائشہ وغیرہ کے اقوال و فتاویٰ کو مقدم رکھتے تھے جس مسئلہ میں ان حضرات کی متفقہ رائے ہوتی اس میں چون و چرا کی گنجائش نہ تھی اور جس میں اختلاف ہوتا قوی اور راجح رائے تلاش کرتے تھے اور اگر کسی مسئلہ میں ان حضرات کی رائے نہ ظاہر ہوتی تو ان کے اقوال و فتاویٰ سے استخراج و استنباط کرتے اور وقت ضرورت اجتہاد بالمصلحت سے کام لیتے تھے قیاس و رائے کو حتی الامکان استعمال کرنے سے گریز کرتے تھے۔

اہل کوفہ فقہ میں زیادہ قابل اعتماد عبد اللہ بن مسعود، علی اور عمر کو سمجھتے اور انہیں کے اقوال و فتاویٰ کو مقدم رکھتے تھے۔ اختلاف کی صورت میں قوی و راجح رائے تلاش

کرتے تھے اور اگر ان حضرات کی رائے کسی مسئلہ میں نہ ظاہر ہوتی تو ان کے اقوال و فتاویٰ سے استخراج و استنباط کرتے تھے اجتہاد کرنے میں یہ لوگ بڑے فراخ حوصلہ تھے اور قیاس و رائے سے زیادہ کام لیتے تھے۔

پہلے اہل مدینہ کی زیادہ شہرت تھی بعد میں اہل کوفہ کی ہوئی۔ ابتداء میں ان دونوں مسلکوں کا فرق زیادہ نمایاں نہ تھا لیکن بعد میں دو مستقل مکتبہ فکر قرار پائے۔ یہ دونوں طرز فکر صحابہ میں موجود تھے لیکن ان کے مجتمع ہونے اور رسول اللہ سے براہ راست اخذ و استفادہ کی وجہ سے ظاہر نہ ہوئے تھے۔ لیکن تابعین کے زمانہ میں صحابہ کے منتشر ہونے اور ان کو مختلف احوال و مسائل سے سابقہ پڑنے کی وجہ سے زیادہ نمایاں ہوئے۔ یہ دونوں مکتبہ فکر فقہ کی تاسیس میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں اسی بنا پر یہ دو فرقہ کا تاسیس دور کہا جاتا ہے جس میں عقل و نقل دونوں سے کام لینے کا ایک خوشگوار آمیزہ "تیار ہو رہا تھا۔

(۳) ذوق اجتہاد کو علمی رنگ دینے کے لئے تابعین نے

ذوق اجتہاد کو علمی رنگ دینے کی کوشش صحابہ کے فہم نفوس کے طریقوں میں غور کیا جن کا تعلق

(۱) الفاظ (۲) معانی اور (۳) معانی کی علتوں سے تھا۔

ظاہر ہے کہ الفاظ کی دلالت مقصود پر ہمیشہ یکساں اور ایک درجہ کی نہیں ہوتی جو الفاظ کسی کے لئے خاص ہیں وہ دوسرے کو نہیں شامل ہوتے اور جو عام ہیں وہ سب کو شامل ہوتے ہیں۔ عام سے کسی کو خاص کرنے کے لئے قرینہ اور دلیل کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً زید کی دلالت متعین شخص پر جیسی ہوگی رجل (مرد) کی دلالت اس پر ایسی نہ ہوگی۔

احل البیع (اللہ نے بیع کو حلال کیا) عام حکم ہے لیکن سود کو و حرم الربوا (اللہ نے سود کو حرام کیا) کے ذریعہ بیع کے حکم سے خاص کیا گیا۔ کبھی الفاظ کے کئی معنی ہوتے ہیں جن کی حقیقتیں مختلف ہوتی اور ایک ساتھ وہ نہیں مراد لئے جاسکتے ہیں۔ ایسی صورت میں مختلف معنوں میں غور و فکر کر کے سیاق و سباق کی مناسبت سے کسی ایک معنی کو ترجیح

دینے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے لفظ "عین" کئی مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ کبھی الفاظ سے حکم کسی خارجی سبب کی بنا پر مناسب جزئیہ کے لئے نہیں ظاہر ہوتا اس میں غور و فکر کے بعد وہ سبب دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، پھر مناسبت کی وجہ سے ان میں حکم جاری کیا جاتا ہے، مثلاً والسادق والسادق فاقطعوا ایدیہا اس میں چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم ظاہر ہے لیکن گڑھ کٹ (ظراں) اور کفن چور (سٹاش) کے لئے یہ حکم ظاہر نہیں ہے لیکن نوعیت کی تبدیلی کے باوجود دونوں میں مناسبت ہے اس لئے حکم بھی یکساں ہوگا۔

"معانی" سے کچھ چیزیں قصداً مراد ہوتی ہیں اور ظاہری کلام ہی سے سمجھ میں آجاتی ہیں اور کچھ اشارۃً مراد ہوتی اور عمومی مفہوم میں شامل ہوتی ہیں جیسے "و علی الملوذ لہ ما ز فہن و کسہن بالمعروف" اس آیت میں باپ پر دودھ پلانے والی کے اخراجات کا ثبوت قصداً ہے اور باپ کی طرف نسب کی نسبت کا ثبوت اشارۃً ہے۔

اسی طرح وہ غلطیوں جو حکم کو ثابت کرتی ہیں وہ بھی یکساں اور ایک درجہ کی نہیں ہوتی ہیں مثلاً کوئی منقول ہوتی کوئی مستنبط ہوتی کسی کے استنباط پر اتفاق ہوتا اور کسی پر اختلاف ہے۔ فہم فصوص کے طریقوں سے متعلق یہ چند اشارات ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ تابعین نے ذوق اجتہاد کو علمی رنگ دینے کے لئے کس قسم کی کوششیں کی تھیں۔

علمی رنگ دینے کے بعد بھی اجتہاد کی وہی تین شکلیں رہیں
علمی رنگ کے بعد بھی اجتہاد کی تین شکلیں جو صحابہ کے زمانہ میں تھیں (۱) اجتہاد توضیحی (۲) اجتہاد استنباطی اور (۳) اجتہاد استصلاہی (ہر ایک کی تفصیل پہلے گزر چکی)

لیکن علمی رنگ دینے کے بعد ان تینوں میں کافی وسعت ہو گئی تھی جس سے ہر ایک کی کئی کئی شاخیں پیدا ہوئیں۔

پھر تابعین نے اجتہاد کو وسیع کرنے کے لئے احوال و ظروف کی تبدیلی احکام کے مسئلہ پر غور و خوض
تبدیلی احکام کے مسئلہ پر غور و خوض تبدیلی سے احکام میں تبدیلی کے مسئلہ پر خاص طور سے غور کیا جس کا

ثبوت صحابہ کے اجتہادات میں موجود تھا۔ اس تبدیلی سے کسی حکم کا ابطال نہیں مقصود ہوتا بلکہ اس کے نفاذ کا موقع و محل متعین کرنا مقصود ہوتا ہے۔ پھر اس کا تعلق تمام احکام سے نہیں بلکہ صرف ان احکام سے ہے جو زمانی مصلحت کے تابع ہوتے اور اس وقت تک باقی رہتے ہیں جب تک وہ مصلحت باقی رہتی ہے اگر کچھ دنوں کے بعد اس مصلحت کا لحاظ ضروری ہو جائے تو وہ احکام حسب سابق بحال ہو جاتے ہیں۔ اس کی واضح مثالیں حضرت عمر کی اولیات اور ان کے اجتہادات میں موجود ہیں۔

اجتہاد کے دائرہ کو وسیع کرنے میں اجماع سے متعلق مختلف رجحان
اجماع سے متعلق مختلف رجحان بھی مددگار ثابت ہوئے مثلاً

- (۱) اجماع واقعی وہ جس پر اہل مدینہ کا اتفاق ہو۔
 - (۲) اجماع ذاتی وہ جس پر سب اہل علم کا اتفاق ہو۔
 - (۳) اجماع نقلی کسی حکم شرعی کے نقلی پر اتفاق ہو۔
 - (۴) اجماع اجتہادی کسی حکم اجتہادی پر اتفاق ہو۔
 - (۵) اجماع قولی وہ جس پر سب اہل علم کا اقرار یا فعل ہو۔
 - (۶) اجماع سکونی وہ جس پر بعض کا اقرار یا فعل اور بعض کا سکوت ہو۔
- نفس اجماع پر اتفاق کے باوجود اس کی شکلوں کے حجت ہونے پر اختلاف ہوا جس نے جس شکل کو حجت نہیں تسلیم کیا اس سے متعلق مسائل میں اجتہاد سے کام لیا اور اجتہاد کا دائرہ وسیع ہوا۔

غرض اس طرح مختلف طریقوں سے تابعین نے اجتہاد کو غلی رنگ دیا اور اصول فقہ کی بنیاد پڑی۔

علمی رنگ دینے کے بعد اجتہاد کے لئے تین قسم کے مسائل
اجتہاد کے لئے تین قسم کے مسائل متعین ہوئے :

(۱) وہ نئے مسائل جو تمدن کی وسعت، فتوحات کی کثرت اور علمی ترقی کی وجہ سے پیدا ہوئے۔

(۲) وہ مسائل جن پر پہلے اجتہاد ہو چکا ہے اور اب حالات و ظروف کی تبدیلی سے ان کا مقصد فوت ہو رہا یا ان پر عمل درآمد سے لوگوں کو غیر معمولی مشقت پیش آرہی ہے۔

(۳) وہ مسائل جن کا ذکر نص میں موجود ہے لیکن زمانی مصلحت کی وجہ سے صحابہ نے ان کے نفاذ کا موقع و محل متعین کیا تھا ان میں بعض پر نظر ثانی کی ضرورت نہ پیش آئی جیسے تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ دینے کی ممانعت اور بعض پر نظر ثانی کی ضرورت پیش آئی جیسے کتابیہ سے نکاح کی اجازت۔ حضرت عمرؓ کی ممانعت جس وقتی مصلحت کی وجہ سے تھی وہ اب ہر جگہ نہ باقی رہی تھی وغیرہ۔

(باقی)

حیات مولانا عبدالحی

مولفہ: جناب مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب

سابق ناظم ندوۃ العلماء جناب مولانا حکیم عبدالحی حسنی صاحب کے سوانح حیات۔ علمی و دینی کمالات و خدمات کا تذکرہ اور ان کی عربی و اردو تصانیف پر تبصرو۔ آخر میں مولانا کے فرزند اکبر جناب مولانا حکیم سید عبدالعلیؒ کے مختصر حالات بیان کئے گئے ہیں۔ قیمت ۱۲/۵۰ بلا جلد

لئے کاپتہ: ندوۃ المصنفین، اردو بازار، جامع مسجد، دہلی ۶

آثارِ عمر بن پراک نظر

جناب محمد اجل اصلاحی استاد ادب عربی مدرسۃ الاسلام سرائے میر اعظم گڑھ

== (۱) ==

(۷) ڈاکٹر صاحب نے ابن قتیبہ کی کتاب الشعر والشعراء کے حوالہ سے نجاشی اور
غزالی کا مفصل واقعہ درج کیا ہے، لیکن واقعہ کا آخری حصہ یعنی نجاشی کا آخری شعر،
حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ کا فیصلہ اور نجاشی کی ہجو سے تو یہ الشعر والشعراء کے
اس نسخے میں موجود نہیں جو میرے سامنے ہے۔

نجاشی کا پہلا شعر جو غزالی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو سنایا یہ ہے :

إِذَا اللَّهُ عَادَى أَهْلَ لُؤْمٍ وَرَقَةٍ

فَعَادَى بَنِي الْعَجْلَانِ رَهْطًا ابْنِ مَقْبَلٍ

اور ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس شعر کا ترجمہ یوں کیا ہے :

”جب اللہ کسی قابل ملامت و کمزور گروہ سے ناراض ہوتا ہے تو وہ ابن مقبل

کے قبیلہ بنو عجلان ہی سے ناخوش ہوتا ہے“ (اثر ۱۳ اشارہ پہلی سطر)

لیکن ڈاکٹر خالدی صاحب کے اس ترجمہ میں درہایت ہی فاحش قسم کی غلطیاں ہیں :

پہلی غلطی تو یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے لفظ ”لؤم“ کا دوسرا حرف داو سمجھا اور اسے

ملامت کے معنی میں لے لیا، حالانکہ وہ وار و نہیں بلکہ سہزہ ہے اور اس لفظ ”لؤم“ (سہزہ

کے ساتھ) کے معنی "کمینگی" کے ہیں، اسی سے لیٹیم کمینہ کے معنی میں آتا ہے، فنِ صرف کی زبان میں ڈاکٹر صاحب نے مہجوز العین لفظ کو معتل العین سمجھ کر ترجمہ کیا۔

دوسری غلطی یہ ہے کہ اس شعر کا دوسرا مصرعہ خبریہ کی بجائے انشائیہ ہے جسے نہ معلوم کیوں ڈاکٹر صاحب نے خبریہ قرار دے دیا ہے۔ شاعر بد دعا دیتے ہوئے کہتا ہے:

«اگر اللہ کمینہ اور ذلیل لوگوں کو دشمن رکھتا ہے تو ابنِ مقبل کے خاندان بنو العجلان کو بھی دشمن رکھے۔»

ایک دوسری روایت میں اس شعر کے اندر "عادی" کے بجائے "جازی" کا لفظ آیا ہے۔ اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر خدا ایسے لوگوں کو سزا دیتا ہے تو مذکورہ قبیلے کو بھی سزا دے۔ چنانچہ یہ شعر سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

اگر شاعر مظلوم ہوگا تو اس کی دعا قبول ہوگی ورنہ نہیں!

حضرت عمرؓ کی اس تصریح کے باوجود ڈاکٹر خالدی صاحب کی یہ غلطی بڑی تعجب خیز ہے۔

(ب) نجاشی کا دوسرا شعر یہ ہے:

قَبِيلَةٌ لَا يَغْدِرُونَ بِذِمَّةِ

وَلَا يَظْلَمُونَ النَّاسَ حَبَّةَ خَرْدَلٍ

اور ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ ان لفظوں میں کیا ہے:

"یہ تو ایک چھوٹا سا ناقابلِ التفات قبیلہ ہے۔ جو کام اس کے سپرد کیا جاتا ہے وہ پورا کرتا ہے، ذرا سی کوتاہی بھی نہیں کرتا ہے، یہ کسی پر تل برابر بھی زیادتی نہیں کرتے۔"

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ شعر سن کر فرمایا: "لیت آلی الخطاب کذلک" اس کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک یہ ہے:

اے شرح البیان للسنہ دہی، ج ۱ ص ۲۶۱۔

”خدا کرے میرے والد کے سارے اہل و عیال ایسے ہی ہوں کہ ظلم نہ کریں اور نہ
ذمہ داری سے کترائیں“

اس ترجمہ میں ڈاکٹر صاحب کو عربی زبان کے لفظ ”ذمتہ“ کے صحیح معنی سے ذہول
ہو گیا اور انھوں نے اردو زبان کے عام استعمال سے دھوکا کھا لیا اس کا ترجمہ ذمہ داری
کر دیا، حالانکہ اس لفظ کے معنی جہاں عنایت کے آتے ہیں وہیں عہد و پیمان کے بھی آتے
ہیں۔ حماسہ میں ابو دہبل انجی کا یہ شعر ڈاکٹر صاحب کی نگاہ سے گزرا ہو گا۔

ہبونی امراً منکم أصل بعیرہ لہ ذمتہ ان الذمام کبیر
د تم مجھے اپنے میں ایسا آدمی فرض کر لو جس کا اڈنٹ گم ہو گیا ہو اور اس کا تم سے
رفاقت کا عہد ہو، بلاشبہ عہد بڑی اہم چیز ہے۔

بخاشی کے شعر میں ”لا یغدرون“ کا لفظ خود بول رہا ہے کہ یہاں ”ذمتہ“ عہد و
پیمان کے معنی میں ہے، اس تشریح کی روشنی میں بخاشی کے شعر کا صحیح ترجمہ یہ ہو گا۔
”یہ ایک معمولی قیدیہ ہے جو نہ کسی سے بد عہدی کرتا ہے اور نہ کسی پر رانی براہ
ظلم کرتا ہے۔“

(ج) بخاشی کا تیسرا شعر ہے:-

ولا یردون الماء بالاعشیۃ إذا صدر الورا د عن کل منھل

اور اس کا ترجمہ ڈاکٹر خالدی صاحب نے یہ کیا ہے:-

”بنو العجلان کے لوگ پانی لینے چوری چھپے رات کے وقت آتے ہیں جبکہ پانی
لینے والے پانی لے کر اپنے گھر لوٹ جاتے ہیں۔“

اس ترجمے میں چوری چھپے کا اضافہ ڈاکٹر صاحب کا اپنا اضافہ ہے شعر کے لفظوں میں
اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے اصل میں شاعر ان تمام باتوں کو بنو العجلان کی جانب

منسوب کرتا جاتا ہے جو عربوں کے یہاں کمزوری کی علامت تصور کی جاتی تھیں از آنکہ ان کا یہ بھی دستور تھا کہ جو لوگ طاقتور ہوتے وہ پہلے ہی چٹے پیر پہنچ جاتے اور اپنے پیشیوں کو پاتی پلا لیتے اس کے برعکس جو کمزور ہوتے وہ آخر میں پہنچتے جب سارے لوگ واپس ہو جاتے۔ اسی بات کو اس شعر میں ادا کیا گیا ہے اور اس کا صحیح ترجمہ اردو میں یہ ہوگا۔
 ”بنو العجلان کے لوگ رات ہی کے وقت چٹم پر جاتے ہیں جب اور لوگ ہر چٹم سے واپس ہو جاتے ہیں“

(۵) نجاشی کا آخری شعر جو عجلانی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کیا اور آپ اس کی کوئی توجیہ نہ کر سکے یہ تھا:

أولئك إخوان اللعين وأسرة السجّين ورهط الواهن المتذل

ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ اس طرح کیا ہے:

”یہ تو ان لوگوں کے بھائی بند ہیں جن پر پھٹکار پڑتی ہے۔ یہ کمینوں کا نمونہ ہیں

یہ دراصل ایک بھیڑ ہے حقیروں اور راندوں کی“

ڈاکٹر صاحب نے اس شعر کے ترجمے میں ”اسرة“ کی جگہ ”اسوة“ کا ترجمہ کیا ہے

ممکن ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے جہاں سے یہ شعر لیا ہو وہاں ”اسوة“ ہی لکھا ہو لیکن

لفظوں کے سیاق و سباق کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس جگہ پر ”اسرة“ کا لفظ ہو ”إخوان“

اور ”رهط“ کے بیچ میں ”اسرة“ کا لفظ ہی موزوں اور بہر محل ہو سکتا ہے جیسا کہ عام

روایتوں میں پایا جاتا ہے لیکن ان کے درمیان میں ”اسوة“ اگر کسی روایت میں آیا ہے

تو وہ بلاشبہ تصحیف ہے، یہ بات خود فاضل مقالہ نگار کے سوچنے اور سمجھنے کی تھی۔

اس تفصیل کی روشنی میں اس شعر کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا:

”بنو العجلان ایک ملعون کا قبیلہ، ایک درغلے کا خاندان اور ایک بزدل و

ذیل کا کتبہ ہے۔

”لعین“، ”تجین“ اور ”واہن مندل“ سے مراد ابن مقبل ہے جس کا ذکر پہلے شعر میں

آیہ ہے۔

(۸) ڈاکٹر خالدی صاحب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک اثر کا ترجمہ کرتے ہیں :-

”عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اللہ کی قسم میں ہرگز کسی مجرم سے اللہ کا حق لینا

دستور دینا ترک نہیں کروں گا خواہ اس کی عدالت ظاہر ہی کیوں نہ ہو جائے

اور نہ اس لیے کہ مجھ پر اس سے کینہ رکھنے دیا بوقت فیصل میرے حالت غضب

میں ہونے یا شر کی طرف داری کرنے کا الزام عائد ہوگا۔ اللہ کی قسم تم نے

اس شخص کو جس نے تمہاری وجہ سے اللہ کی نافرمانی کی ایسی سزا دی جیسی کہ

تم اس کی وجہ سے اللہ کی اطاعت کرنے میں دیتے۔“

”ملحوظہ: اللہ کی قسم نافرمانی کی اس کا تم نے اس کو جو بدلہ دیا وہ ویسا ہوتا جیسا

کہ تم اس کی وجہ سے اللہ کی اطاعت کرتے تو تم کو ملتا۔“ اس ملحوظہ کے بعد ڈاکٹر صاحب

لکھتے ہیں :-

”یہ اثر عمر رضی اللہ عنہ کے کسی مراسلے کا جزو ہے۔ پورا متن سامنے نہ ہونے

کی وجہ سے مطلب حسبِ دلخواہ واضح نہیں ہو سکا۔“

(اثر ۱۹ شماره ۱۶۷)

ڈاکٹر صاحب نے اس اثر کا پورا متن سامنے نہ ہونے کی وجہ سے اس کے مطلب کی

حسبِ دلخواہ وضاحت نہ کر سکنے کی معذرت کی ہے، لیکن ہمارے خیال میں اس اثر کے

مستعلق اس قسم کی معذرت کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں۔ یہ اثر اپنے حکیمانہ اسلوب

اور معجزانہ طرزِ بیان کی بنا پر اپنے انہماقِ مدعا کے لیے بالکل کافی ہے اس میں نہ تو

کسی قسم کی کوئی کمی ہے کہ اسے بڑھایا جائے اور نہ بیشی ہے کہ اسے گھٹایا جائے بلکہ وہ بلیغ عربی کے مخصوص اسلوب کے مطابق زبان و بیان کا ایک نہایت ہی بلیغ شاہکار ہے۔

ہم چاہتے ہیں کہ اس مقام پر اس اثر کا متن پہلے درج کر دیں اور پھر غور کریں کہ ہمارے فاضل مقالہ نگار کو اس کے سمجھنے میں کہاں کہاں ٹھوکریں کھانی پڑی ہیں متن یہ ہے :-

”إِنِّي وَاللَّهِ لَا أُدْعِي حَقَّ اللَّهِ لَشَكَايَةٍ تَظْهَرُ وَلَا لَغَضَبٍ مُحْتَمَلٍ وَلَا لِمُعَابَاةٍ بَشَرٍ - وَإِنَّكَ وَاللَّهِ مَا عَاقَبْتَ مِنْ عَصَى اللَّهِ فَيْكَ بِمِثْلِ أَنْ تَطِيعَ اللَّهَ فِيهِ“ (البیان ج ۱ ص ۲۷۸ و ۲۷۹)

اور اس کا سیدھا سادا ترجمہ یہ ہے :-

”خدا کی قسم میں کسی الزام کے خوف سے کسی خفگی کے اندیشہ سے اور کسی شخص کی جانبداری میں اللہ کا حق لینے سے باز نہ رہوں گا، اور خدا کی قسم جو شخص تمہارے بارے میں اللہ کی نافرمانی کرے تو اس کی کوئی سزا اس سمیتر نہیں ہو سکتی کہ تم اس کے بارے میں اللہ کی فرماں برداری کرو۔“

اس اثر کے دو جزو ہیں پہلے جزو میں آپ نے سمجھایا ہے کہ حق کی حمایت میں کسی الزام کا خوف، کسی خفگی کا اندیشہ اور کسی شخص کا پاس و لحاظ برکز آٹے نہیں آنا چاہیے، اور دوسرے جزو میں یہ تعلیم دی ہے کہ جب کوئی شخص تمہارے ساتھ اللہ کی نافرمانی کرے، یعنی تمہارے ساتھ برائی کرے تو اس کی بہترین سزا یہ ہے کہ تم اس کے ساتھ اللہ کی فرماں برداری کرو یعنی اس کے ساتھ بھلائی کرو۔

اس کے مقابلے میں ڈاکٹر صاحب نے اس اثر کا جو ترجمہ کیا ہے اسے مع ان کے ملحوظ کے پڑھیے تو آپ کو صاف نظر آئے گا کہ اس مختصر سی عبارت کے سمجھنے میں ڈاکٹر صاحب

سے کئی غلطیاں ہو گئی ہیں۔ پہلی غلطی یہ ہوئی کہ انہوں نے "تسکایتہ" کو "غلالت" کے معنی میں لیکر "اشکایتہ" قرار دیا۔
 کا ترجمہ کیا جو عربیت بالکل خلاف ہے، دوسری غلطی یہ ہوئی کہ کینہ رکھنے اور حالت غضب میں ہونے کی نسبت انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی جانب کر دی جو کسی طرح "ولا الغضب کھیل" سے نہیں سمجھی جاسکتی، تیسری غلطی جو نہایت ہی افسوسناک اور حیرت انگیز ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے "ولا لھا باء بشر" کو "بشتر" (راہ مشدد) پڑھا اور کسی شخص کی جانبداری کی بجائے اس کا ترجمہ شر کی طرفداری کا کر دیا۔ اور اس طرح عربی زبان کی ایک حسین جمیل عبارت کا مثلہ کر کے اسے کسی ناقص مرسلہ کا ایک مہمل جز قرار دیدیا۔

اگر ڈاکٹر صاحب خود البیان والتبیین میں اس اثر کے سیاق پر غور فرمائیے ہوتے تو کم از کم اس اثر کے دوسرے جز کا مفہوم تو بالکل واضح ہو جاتا جانتے اس مقام پر ابوالحسن مدائنی سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

حضرت عمر بن ذر کا گزر عبد اللہ بن عباس المصنف کے پاس سے ہوا جس نے آپ کے ساتھ کبھی گستاخی کی تھی اور آپ نے اس کو نظر انداز کر دیا تھا تو آپ نے اس کا دامن تھام کر کہا: اے فلاں اگر ہمارے سلسلے میں تم نے اللہ کی نافرمانی کی (یعنی ہمارے ساتھ برائی کی) تو ہم نے اس سے بہتر کوئی اور شکل نہیں پائی کہ ہم تمہارے سلسلے میں اللہ کی اطاعت کریں (یعنی تمہیں معاف کر دیں)

"میں عمر بن ذر لعبد اللہ بن عباس المصنف وقد کان سفہ علیہ فأعرض عنہ، فتعلق بشوبہ ثم قال لہ یا ہنا کا إنا لہ بخد لک ان عصیت اللہ فیتا خیرا من أن تطیع اللہ فیک"

(البیان ج ۱ ص ۲۷۸)

یہ واقعہ ادب کی اکثر کتابوں میں مذکور ہے۔ ابن قتیبہ نے عیون الاخبار میں یہ واقعہ قدرے تفصیل سے لکھا ہے:

لہ عیون الاخبار ج ۱ ص ۲۸۵، العقد الفرید ج ۲ ص ۲۷۶، زہد الآداب للبخاری ج ۲ ص ۱۱۰۲۔

”بلغنی أن رجلاً شتم عمر بن ذر
فقال له: يا هذا لا تغرق في
شتمنا ودع للصلح موضعا،
فإني أمت مشتمة الرجال
صغیرا ولبن أحمدها کبیرا،
وإني لا أکافئ من عصی الله
فی باکثر من أن اطیع الله
قیل:۔“

مجھے معلوم ہوا ہے کہ ایک شخص نے حضرت عمر
بن ذر کو گالی دی تو انھوں نے فرمایا: اے
نٹاں اس قدر ہمیں گالی نہ دے، صلح صفائی
کی گنجائش باقی رکھ۔ میں نے بچپن میں گالی،
گلوچ سے پرہیز کیا تو اب اس عمر میں یہ کام
نہیں کر سکتا۔ جو شخص میرے بارے میں اللہ کی
نافرمانی کرتا ہے تو میں اس کی سزا اس سے زیادہ
نہیں دیتا کہ اس کے بارے میں اللہ کی اطاعت
کرتا ہوں۔

جاخط نے حضرت عمر بن ذر کا یہ واقعہ درج کر کے صاف صاف یہ بھی لکھ دیا ہے کہ حضرت
عمر بن ذر نے اپنا یہ آخری جملہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا اثر سے لیا
ہے۔ کیا اتنی واضح تفصیل بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس اثر کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے کافی نہ تھی؟

(۹) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے:۔

”استغزروا الدموع بالتذکر“

ڈاکٹر صاحب اس کا ترجمہ کرتے ہیں:۔

”آنسو بہاؤ مگر اس کے ساتھ ساتھ اپنے کرتوتوں پر پچھتاوا بھی چاہیے۔“

اس کے ایک اور معنی بھی آسانیوں ہو سکتے ہیں: مردوں پر آنسو بہاؤ

مگر اس کے ساتھ عبرت پذیری بھی ہونی چاہیے (محض رونا دھونا مفید نہیں)۔

(اثر ۲۵۷ شماره منی ششم)

افسوس ہے کہ اصل عبارت کے مطابق دونوں میں سے ایک معنی بھی درست نہیں۔

یہاں تذکر "یاد کرنے کے معنی میں ہے۔ اور اس اثر کا صحیح ترجمہ یہ ہے :-
 "یاد کر کے زیادہ سے زیادہ آنسو بہاؤ"

"تذکر" کا لفظ یہاں عام ہے، اس سے ہر اس چیز کو یاد کرنا مراد ہوگا جس سے آدمی کے دل میں رقت پیدا ہو، مثلاً آدمی کے گناہ، قیامت کے احوال، گزشتہ قوموں پر عذاب الہی وغیرہ، جا حظ نے اسی اثر کے ساتھ لیلی الاخیلیہ کا یہ شعر بھی درج کیا ہے جس سے اس اثر کے مفہوم پر روشنی پڑتی ہے۔ یہ شعر توبہ بن الحمیر کے مرثیے میں کہا گیا ہے:-

سمعن بھیجا او جفت قد کورت ۱ ولا بیعت الا حزان مثل التذکر
 رتوبہ کے خاندان کی عورتوں نے سنا کہ گھسان کی جنگ ہو رہی ہے تو انھیں
 توبہ یاد آ گیا، اور یاد سے زیادہ غموں کو تازہ کرنے والی چیز کیا ہو سکتی ہے
 نابغہ جعدی کا شعر ہے :-

تذکرت والذکری تھیج لذی الہوی ۲ ومن حاجۃ اطلحن دن أن یتذکرا
 یعنی دل میں ایک درد اٹھا آنکھوں میں آنسو بہ گئے بیٹھے بیٹھے ہیں کیا جانے کیا یاد آیا
 نور اللمۃ کہتا ہے :-

وما شنتنا خرقاء واهیتا الکلی سقی بہما ساق فلم تنبلا
 بأصنع من عینک للدمع کلہا توہمت ربعا او تذکرت منزلا
 کسی بے سلیقہ عورت کے ایسے درد شکنزدں سے بھی جن کے گول چمڑے کے چاند ڈھیلے ہو گئے
 ہوں اور کسی نے ان سے پانی پلایا ہو مگر وہ تر نہ ہو سکے ہوں اتنا پانی ضایع نہیں ہوتا
 جتنا تمھاری آنکھوں سے آنسو بہتے ہیں، جب محبوبہ کی کوئی فرد گاہ تم پہچان جاتے ہو
 یا اس کی کوئی جائے قیام تم کو یاد آ جاتی ہے

(۱۰) مشہور ہجو گو شاعر حطیہ کا شعر ہے :

مَتَى تَأْتِي الْعِشْوَالِي صُورُ نَارِهِ تَجِدُ خَيْرَ نَارٍ عِنْدَهَا خَيْرُ مَوْقِدٍ
ڈاکٹر صاحب نے اس شعر کا یہ ترجمہ کیا ہے :-

”وہ اسی سخی داتا ہے کہ جب تم کڑکڑاتے جاڑے کی رات میں اس کی
جلانی ہوئی آگ کی روشنی دیکھ کر اس کی بخشش چاہنے آؤ تو تم کو اچھی
بخشش ملے گی۔ بہترین انسان وہ ہے جو میکسوں ناداروں کو غذا و گرمی
پہنچانے کے لیے رات میں آگ روشن رکھتا ہے۔“

(اثر ۳۳ شمارہ مئی ۱۹۷۷ء)

شعر کے دوسرے مصرعے کا ترجمہ غلط ہے، پورے شعر کا صحیح ترجمہ یہ ہے :-
”جب ضیافت کی امید میں اس کی آگ کی روشنی دیکھ کر تم اس کے پاس آؤ گے
تو بہترین آگ اور اس کے پاس بہترین آگ روشن کرنے والا پاؤ گے۔“

(۱۱) ایک بار گھوڑ دوڑ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گھوڑا آگے رہا تو آپ
دوڑا نو بیٹھ گئے اور فرمایا : ”یہ سمندر ہے سمندر“۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کی
غیر معمولی مسرت دیکھ کر فرمایا : ”حطیہ نے غلط کہا جو یہ کہا :

وَمَا نَحْيَا دَاخِلًا لَّا تَسْتَفْرِئُنَا وَلَا جَاعِلَاتِ الْعَاجِ فَوْقَ الْمَعَاصِمِ
ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس شعر کا یہ ترجمہ کیا ہے :-

”ہمیں غمہ گھوڑوں کی طلب بے آرام کرتی ہے اور نہ وہ پہنچوں گے اوپر
ہاتھی دانت کے کنگن پہنتی ہیں (یعنی ہم مال یا عورت کی خواہش میں آرام
طلب نہیں ہوئے)“ (اثر ۳۳ شمارہ مئی ۱۹۷۷ء)

”تستفترنا“ کے معنی بے آرام کے غلط ہیں اور ترجمہ اور ”یعنی“ میں تضاد

بھی ہے، صحیح ترجمہ یہ ہوگا: ”عہدہ گھوڑے اور ہاتھی دانت کے کنگن پہننے والی خوبصورت عورتیں ہمیں بے خود نہیں کرتیں۔“

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نزدیک حطیہ کا یہ دعویٰ صحیح نہیں، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جب گھوڑے کی بہت پر اس قدر مسرت ہوئی کہ آپ نے فرمایا ”سمندر ہے سمندر“ تو کسی عام آدمی کا کیا ذکر۔

(۱۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے جانشین کو جو وصیت کی تھی اس کے ترجمہ میں کئی مقامات پر ڈاکٹر صاحب سے تسامح ہوا ہے :

(۱) ”أوصيك بأهل الذمّة خيراً أن تقاتل من وراءك“

ڈاکٹر صاحب نے اس فقرے کا ترجمہ یہ کیا ہے :

”میں تمہیں ان لوگوں کی بخوبی نگہداشت کرنے کی وصیت کرتا ہوں

جو تمہاری امان میں آگے۔ دشمن کا مقابلہ ان کو اپنے پیچھے کر کے کرو۔“

(اثر ۳۳ شمارہ جون ۱۹۷۷ء)

”اپنے پیچھے کر کے مقابلہ کرنا“ کہاں کی زبان ہے ؟ غریب زبان میں تو یہ محاورہ کسی کی حفاظت و مدافعت کے لیے استعمال ہوتا ہے اس جملہ کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا :

”میں تمہیں زمینوں کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کرتا ہوں کہ

تم ان کی حفاظت و مدافعت کرو۔“

(ب) ”لَا تَوْنُوا عَلَيْهِمْ عَلَىٰ فَقِيرِهِمْ فَإِنَّ ذَٰلِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ سَلَامَةً

لِقَلْبِكَ وَحِطْ لَوْزِدَكَ وَخَيْرٌ فِي عَاقِبَةِ أَمْرِكَ حَتَّىٰ تَقْضَىٰ مِنْ

ذَٰلِكَ إِلَىٰ مَنْ يَعْرِفُ سِرِّيكَ وَبَيْتِي قَلْبِكَ“

ڈاکٹر صاحب اس عبارت کا ترجمہ کرتے ہیں :

”ان کے بے مایوں پران کے تو بچروں کو ترجیح نہ دو۔ یہ عمل اللہ چاہے تو ان کے دلوں کو مضبوط رکھنے اور ان کا بوجھ کم کرنے اور تمہارے انجام کار کے لیے خیر ہو گا تا آنکہ یہ خبر اس تک پہنچ جائے گی جو تمہارے بھیدوں کو جاننے والا اور تمہارے دل کے درمیان حائل رہتا ہے۔“

اس عبارت میں ضمیر رانہ کی ہے جس سے مراد خود وہ شخص ہے جسے وصیت کی جاتی ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ عوام کی جانب پھیر دیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح ”تفصی“ کی ضمیر کا مرچ بھی وہی شخص ہے لیکن نہ جانے کہاں سے اور کس طرح ڈاکٹر صاحب نے ”تفصی“ کی ضمیر کا مرچ ”خبر“ کو قرار دے دیا ہے۔ البیان والبتین کے دونوں نسخوں کے علاوہ میرے سامنے اور جتنے مراث ہیں سب میں یہ عبارت اسی طرح ہے۔ میرے خیال میں یہ ساری خرابی صرف تالیف کلام کو نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہو گئی اور نہ اس کا سیدھا اور صاف ترجمہ یہ ہے :-

”... اللہ کے حکم سے یہ تمہارے دل کی سلامتی، ہمارے سبکدوشی اور آخرت میں تمہاری فلاح و کامیابی کا باعث ہو گا۔ یہاں تک کہ تم اس ذات کے پاس پہنچ جاؤ جو تمہارے رازوں سے واقف ہے اور تمہارے اور تمہارے دل کے درمیان حائل رہتی ہے۔“

(ج) ”اجعل الناس عندك سواء“ لا تبا لی علی من وجب الحق

ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے :-

”سب لوگوں سے یکساں برتاؤ کرو اور اس کا خیال مت کرو کہ کس پر کتنی ذمہ داری

عائد ہوتی ہے۔ کس کا دائرہ اختیار و اقتدار کتنا وسیع ہے۔“

جملہ کے دوسرے جزء کا ترجمہ بالکل غلط ہے اور سیاق سے اس کا کوئی ربط نہیں ہے۔
یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے بعد آنے والے خلیفہ کو مسامحات، یکساں برتاؤ اور اللہ
کا حق لینے میں کسی طرح کی ترمیمی اور رعایت نہ کرنے کی وصیت فرما رہے ہیں اس جملہ کا صحیح
ترجمہ یہ ہے :

”سب لوگوں سے یکساں برتاؤ کرو، اس کی پروا نہ کرو کہ حق کس پر واجب ہوا۔“
یعنی کوئی شخص کتنا ہی معزز ہو اور تم سے اس کا کتنا ہی گہرا ربط ہو اللہ کا حق لینے میں
اس کی ہرگز پروا نہ کی جائے اور سب کے ساتھ یکساں معاملہ کیا جائے۔ مقام جابہ میں حضرت
عمر رضی اللہ عنہ نے جو خطبہ دیا تھا اس کا ایک جملہ یہ ہے :-

إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَقِيمَ فِيمَا أَمَرَ اللَّهُ
عَزَّوَجَلَّ فِي قَرِيبِ النَّاسِ وَلِبَعْدِهِمْ
وَلَا نُبَالِي عَلَى مَنْ نَالَ الْحَقَّ
ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم ہر شخص کے بارے میں اللہ کے
حکم نافذ کر دیں خواہ قریب کا ہو یا دور کا۔ اور اس کی
پروا نہ کریں کہ حق کس پر آن پڑا۔

ایک بار حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا تو فرمایا :-
”مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَتَقَى مِنْهُ وَلَا أَعْمَلُ
بِالْحَقِّ مِنْهُ لَا يَبَالِي عَلَى مَنْ وَقَعَ
الْحَقُّ مِنْ وَلَدٍ أَوْ وَالِدٍ“
میں نے حضرت عمر سے زیادہ متقی اور حق پر عمل
کرنے والا کوئی شخص نہیں دیکھا۔ وہ اس کی پروا
نہیں کرتے تھے کہ حق کس پر آ پڑا، وہ باپ ہے یا بیٹا۔

اس کے بعد بطور ذیل کے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک صاحبزادے عبدالرحمن کا واقعہ
سنایا جس پر انھوں نے اپنے گھر کے صحن میں شراب نوشی کے جرم میں حد جاری کی تھی اور ایک
کمرے میں ان کے سر کے بال مونڈ دیے تھے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب یہ واقعہ معلوم
ہوا تو سخت برہم ہوئے اور لکھا : ”ابن العاص ! مجھے تمھاری جسارت اور وعدہ خلافی پر
سخت حیرت ہے۔ میں نے تمھارے بارے میں اصحابِ بدر اور ان لوگوں کی رائے جو تم سے

بہتر تھے قبول نہیں کی اور تمہارا انتخاب کیا حالانکہ تمہاری کوئی حیثیت نہ تھی، تم نے گھر کے اندر عبدالرحمن بن عمر پر حد جاری کی اور اس کا سر مونڈا، حالانکہ تمہیں معلوم ہے کہ اللہ کے حق میں کسی کے ساتھ نرمی جائز نہیں، پھر خود صاحبزادے کو باکران پر حد جاری کی، ہر چند وہ اپنی بیماری کا حوالہ دے کر جیتے رہے مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مکمل حد جاری کر کے ہی دم ریا اور ان کو قید کر دیا یہاں تک کہ ایک مہینہ کے بعد حضرت عبدالرحمن کا انتقال ہو گیا۔

(د) وَإِنْ لَمْ تَقْبَلْ ذَلِكَ وَلَمْ يَرْجُكَ، وَلَمْ تَنْزِلْ مَعَظِمَ الْأُمُورِ عِنْدَ الَّذِي يَرْضَى اللَّهُ بِهِ عَنْكَ يَكُنْ ذَلِكَ بِكَ انْتِقَاصًا، وَرَأْيُكَ فِيهِ مَدْخُولًا، لِأَنَّ الْأَهْوَاءَ مُشْتَرَكَةٌ، وَرَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ ابْلِيسُ، وَهُوَ الدَّاعِي إِلَى كُلِّ هَلَكَةٍ وَقَدْ أَضَلَّ الْقُرُونُ السَّالِفَةَ قَبْلَكَ فَأُورِدْهُمْ ادْنَابًا۔
ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ اس طرح یہ کیا ہے :-

”اگر تم نے اس (مذہب) کو قبول نہیں کیا اور اس پر پوری توجہ نہیں کی اور اہمیت کے حامل بڑے کام اس شخص کے لیے نہیں چھوڑے جس کی دیر سے اللہ تم سے راضی ہو تو اس ترک و جہتمکار استحقاق بہت کم ہو جائے گا، اس کے بارے میں تمہاری رائے خراب ہو جائے گی، کیوں کہ خواہشیں مختلف ہوتی ہیں (ایک شخص کو جو اختیار و اقتدار تفویض کیا گیا ہے اس کے اختیار و اقتدار میں دخل اندازی نہ ہونی چاہیے) یہ ابلیس ہی ہے جو تمام خطاؤں کی ابتدا کرتا اور تباہیوں کی طرف لے جاتا ہے، تم سے پہلے گزری ہوئی بہت سی بیڑیوں کو گمراہ کر کے انہیں آگ میں ڈھکیل چکا ہے۔“

ڈاکٹر صاحب نے اس ترجمہ میں ”الذی“ سے مراد شخص لیا ہے، عدم ترک کی جگہ

ترک لکھا ہے اور مشترک کا ترجمہ مختلف کیا ہے اور ان کی اس بے احتیاطی نے بات کچھ سے کچھ کر دی ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس قول کا ترجمہ راثم الحروف کے نزدیک یوں صحیح ہو گا نہ۔

”اگر تم نے اہم امور کو اس طرح انجام نہ دیا جس سے اللہ تم سے خوش ہو تو یہ تمہارے لیے معیوب بات ہوگی اور تمہاری رائے اس بات میں خراب ہوگی۔ خواہشیں سب میں مشترک ہیں اور ہر گناہ کی جڑ شیطان ہے جو تباہی کی طرف لوگوں کو بلاتا ہے اور جس نے تم سے پہلے گزشتہ قوموں کو گمراہ کر کے جہنم میں پہنچا دیا۔“

یعنی ہر آدمی میں خواہش نفس کسی نہ کسی درجہ میں پائی جاتی ہے اور گناہوں پر آمادہ کرنے والا اصلاً شیطان ہے جس کا کام ہی گمراہ کرنا اور تباہی کی طرف لے جانا ہے اس لیے اس دشمنِ خدا کے فریب میں نہیں آنا چاہیے اور اہم امور کے انجام دینے میں اللہ تعالیٰ کی خوشنوی کو پیش نظر رکھنا چاہیے، چنانچہ اس کے بعد ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے:

”وَلَيْسَ الشُّمْنُ أَنْ يَكُونَ حَظًّا مَرِيًّا مَوْلَاكَ لَعَدُوَّ اللَّهِ
وَالِدَاعِي إِلَى مَعَاصِيهِ، ثُمَّ اِرْكَبِ الْحَقَّ وَخَصَّ إِلَيْهِ
الْغُمَرَاتُ“

ڈاکٹر صاحب اس جملہ کا ترجمہ کرتے ہیں:-

”اللہ کے دشمن سے موافقت کرنے اور اس کی نافرمانی کا میلان رکھنے پر جس کسی کو جو کچھ ملا وہ اس موافقت و میلان کا نہایت بُرا بدل ہوگا، اب تم حق کو ساقط نہ کر جس کی بنوڑ میں چاہے کو دپڑو۔“

یہاں بھی ڈاکٹر صاحب تالیفِ کلام کو سمجھنے میں ناکام رہے، چنانچہ پورے

جملے کا ترجمہ غلط ہے، عبارت کا صحیح ترجمہ یوں ہوگا:-

”بڑا برا عوض ہو گا کہ کسی شخص کے حصے میں اللہ کے دشمن اور اس کی نافرمانی کی طرف بلائے والے کی دوستی آئے۔ حق کو اختیار کرو اور اس کی راہ میں ساری مشکلات و موانع کا مقابلہ کرو۔“

”خاص إلیہ الغمرات“ کے لفظی معنی ہوں گے، وہ پانی میں گھسکر اس کے پاس پہنچا، مشکلات کے لیے غمرات کا استعارہ معروف ہے۔ ”ثم“ کا تعلق دراصل ”ولم تنزل معاذم الامور“ سے ہے، یعنی اہم معاملات میں اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا خیال رکھو اور حق کے مطابق فیصلہ کرو خواہ اس کے سلسلہ میں کیسے ہی حالات سے دوچار ہو اور کتنی ہی مشکلات سے گزرنا پڑے۔

(۵) مال غنیمت کی تقسیم کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وصیت فرمائی جس کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب کے لفظوں میں مع متن حسب ذیل ہے:

لا تستأثروا علیہم بالفیئ
مال کی تقسیم میں ان پر کسی کو ترجیح نہ دو
فتغضبہم۔ کہ تم سے بغض رکھنے لگیں۔

لیکن عربی زبان میں ”استأثروا“ کا لفظ اپنے لیے کسی چیز کو مخصوص کرنے اور خود کو ترجیح دینے کے لیے آتا ہے نہ کہ کسی کو کسی پر ترجیح دینے کے لیے اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مندرجہ بالا فقرہ کا صحیح ترجمہ یہ ہو گا:

”مال غنیمت کی تقسیم میں خود کو مسلمانوں پر ترجیح دے کر انہیں ناخوش نہ کرنا۔“

(باقی)

علم منطق — ایک جائزہ

(۳)

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے ایل، ایل، بی
سابق رجب ٹرائر امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش
علی گڑھ

منطق کا تدوینی پس منظر

منطق بقول مختار حکمت (فلسفہ) ہی کا ایک حصہ ہے، لہذا اس کا تاریخی جائزہ مرتب کرنے سے پہلے خود فلسفہ کے آغاز و ارتقا پر ایک طائرانہ نگاہ ڈال لینا ضروری ہے۔ لیکن اس سے بھی پیشتر اس قسم کی تحقیقی کاوشوں کے بنیادی اصولوں کی طرف توجہ دلانا مستحسن ہے۔

۱۔ تحقیقی کاوش کا اولین بنیادی اصول یہ ہے کہ

ہر کسے را بہر کار سے ساختند

تحقیقی کاوش کے بنیادی اصول

اگر محدث حدیث اور علوم حدیث کی خدمت کے لئے ہے تو منطقی منطق اور دیگر علوم حکمیہ سے متعلق افہام و تفہیم کے لئے اور ادیب تحقیق لغات اور دوسرے ادبی نکات کی تحقیق کے لئے۔

اسی طرح عربی مدارس کے فضلاء ممالک اسلامیہ میں پروان چڑھنے والے علوم سے متعلق تحقیقات کے لئے ہیں اور یورپی محققین و فضلاء اپنے براعظم کے اندر ماضی قریب

اور ماضی بعید میں پیدا ہونے والے اور ترقی پانے والے علوم کے لئے۔ ہاں اگر کوئی جانے کمالات علمیہ ہی بننا چاہے تو اسے دوسرے ممالک کے علوم میں بھی تبحر و تہر کا حق ہے جیسا کہ یورپی ماہرین اکتشافات نے کیا۔ لیکن شرط یہ ہے کہ

تکیہ برجائے بزرگاں نتواں زد بجزاف
مگر آنگاہ کہ اسباب بزرگی ہمہ آمادہ کنی

اس لئے یہ کوئی علمی تحقیق نہ ہوگی کہ ایران و توران کے شوق میں عراق و عرب بھی نظر سے اوجھل ہو جائیں۔ قدیم یونان، قدیم ہندوستان اور قدیم ایران کی فلسفیانہ سرگرمیوں کے قلمبند کرنے کا تو شوق ہو، مگر خود جو درسی کتابیں پڑھی اور پڑھائی جاتی ہیں، انھیں نقش و نگار طاق نسیاں بنادیں۔ اس کے بعد ہی کہا جائے گا کہ

تو کار ز نہیں را نکو ساختی کہ با آسماں نیز مرداختی

۲۔ اس سلسلہ کا دوسرا اصول ہے کہ

صاحب البیت ادری مافی البیت

لہذا اگر کسی عربی مدرسے کا فاضل علوم اسلامیہ کے باب میں مستشرقین یورپ کے مقابلے میں اپنے اکابر کی رائے کو ترجیح دے، تو اصولاً اسے ایسا کرنے کا حق ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہمیں یورپ کے فضلاء محققین کے اس حق کو بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ دوسرے ممالک کی قدیم و جدید علمی سرگرمیوں کے بارے میں مورخین اسلام کے اساطیر العجائز قسم کے افسانوں کے مقابلے میں آراء و تحقیقات کو ترجیح دیں جن تک وہ بڑی صبر آزما و تاب فرسا کاوشوں کے بعد پہنچے ہیں، بالخصوص جبکہ انھیں ہمارے قدیم مورخین کے مقابلے میں اس تحقیق کے زیادہ مواقع حاصل تھے۔

اس لئے شہرستانی و ابن القفطی یا نویری کے افادات عہد اسلام کی علمی و فکری سرگرمیوں کے باب میں یقیناً مزج ہیں، مگر قدیم یونان و ہندوستان کی ثقافتی سرگرمیوں کے بارے میں

ان کی روایات قصص العجائز سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔

اس تبصرے سے حاشا وکلا ان بزرگوں کی صحت بیانی کا استخفاف مقصود نہیں ہے۔ انھوں نے اپنے یہودی و سریانی مآخذ سے جو کچھ سنا اُسے بعینہ نقل کر دیا۔ اصل افسانہ تراشی تو ان یہودی و سریانی مصنفین نے کی جن کی "اسرائیلیات" نہ صرف تحقیق پسند علمائے اسلام ہی میں مشکوک سمجھی جاتی تھیں، بلکہ جدید تحقیق نے بھی انھیں مسترد کر دیا ہے۔ اس بات کی مزید تحقیق تین سوالوں کا محققانہ جواب چاہتی ہے۔

الف۔ کیا فلسفہ بالخصوص یونانی فلسفہ انبیائے بنی اسرائیل کی تعلیمات سے مستفاد

ہے؟

ب۔ کیا یونان میں فلسفہ مشرق بالخصوص ایران سے پہونچا، جس کا قدیم ایرانی بڑی

شد و مد سے دعویٰ کرتے تھے؟

ج۔ ہندوستانی فلسفے کے متعلق مسلمان مورخین کے بیانات کہاں تک قابل

اعتماد ہیں؟

مزید تفصیل حسب ذیل ہے :

(الف) پہلے سوال کے سلسلے میں مشہور مورخ فلسفہ ولیم نیسل لکھتا ہے :

اسکندری اسکول کے یہودیوں نے دوسری صدی قبل مسیح میں یہ دعویٰ

مشرور کیا کہ یہ حکیمانہ تعلیم ان کے بنیوں اور صحیفوں سے لی گئی ہے عیسائی

مصنفین کلینٹ اور بوسلیوس سے لیکر ازمنہ وسطیٰ کے اختتام تک

یہودیوں کے اس دعوے کی حمایت کرتے رہے^(۱)۔

اور پھر ان دعووں پر تبصرہ کرتے ہوئے ولیم نیسل لکھتا ہے :

”اب نام طور پر یہودیوں کے ان قصوں پر کوئی اعتبار نہیں کرتا“^(۱)

اور ولیم غیل کا یہ تبصرہ قرین قیاس بھی ہے۔ مثلاً ابن القفلی نے فیثاغورث کے بارے میں لکھا ہے:

”وَ اخذ الحکمة عن اصحاب سلیمان بن داؤد النبی بمصر حین دخلوا الیہا من بلاد الشام“^(۲)
 اُس نے (فیثاغورث نے) حضرت سلیمان بن داؤد
 پیغمبر علیہ السلام کے اصحاب سے حکمت کو سیکھا
 جبکہ وہ شام کے شہروں سے مصر میں داخل ہوئے

لیکن (۱) ایک دیندار مسلمان کے نقطہ نظر سے سلیمان پیغمبر علی بنینا و علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کی تعلیم دہی تھی جسے لے کر تمام انبیائے کرام مبعوث ہوتے رہے ہیں یعنی ”توحید ربوبیت“ چنانچہ قرآن کریم کہتا ہے:

”وَمَا ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي الیه انه لا اله الا انا فاعبدون“
 ہم نے کوئی رسول آپ سے قبل نہیں بھیجا مگر
 اسکو وحی کے ذریعہ مطلع کر دیا کہ میرے سوا کوئی
 معبود نہیں ہے بس میری ہی عبادت کرو۔

اور (۲) تاریخ کے طالب علم کے نقطہ نظر سے سلیمان علیہ السلام کا صحیفہ ”امثال سلیمان“ کے نام سے تورات میں موجود ہے۔

ادھر فیثاغورثی حکمت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ مبدا اولین کائنات ”عدد“ ہے۔

اس کے بعد آسانی فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ کیا قرآن کریم میں مذکور ”توحید ربوبیت“ یا ”امثال سلیمان“ میں مذکور ”تحمیدات خداوندی“ اور فیثاغورثی حکمت میں جو تناسخ یا

(۱) مختصر تاریخ فلسفہ یونان

(۲) ابن القفلی: تاریخ الحکماء ص ۲۵۸

آواگون کی تعلیم پر مشتمل ہے، کوئی مناسبت ہے۔

اگر کوئی مناسبت نہیں ہے۔۔۔ اور واقعتاً کوئی مناسبت نہیں ہے۔۔۔ تو پھر یہ کیسا اخذ و استفادہ ہے؟ کیا اپنے اساتذہ (اصحاب سلیمان) کی تعلیم کو پس پشت ڈال کر، ملحدانہ ہرزہ سرائی کرنے کے بعد جس کی تفصیل کسی بھی فلسفہ کی تاریخ سے مل سکتی ہے) نیز توحید ربوبیت سے بے اعتنائی برتنے کے بعد فیشا غورث کے متعلق یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ اس نے اصحاب سلیمان علیہ السلام سے اخذ و استفادہ کیا ہوگا۔

(ب) اس سے بھی ناکارہ تر مفروضہ یہ ہے کہ یونانی فلسفہ اقوام مشرق سے لیا گیا ہے چنانچہ پہلے تو۔۔۔ تو ولہلم نیسل اس عقیدے کے علمبرداروں کے بارے میں لکھتا ہے:

”ابھی تک اس خیال کے بہت سے حامی ملتے ہیں کہ یونانی فلسفہ

مشرق سے آیا۔“

اس کے بعد وہ کہتا ہے: یہ صحیح ہے کہ ریاضیات اور فلکیات کے ابتدائی عناصر یونانیوں نے مشرق سے حاصل کئے، لیکن دلائل سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ انھوں نے فلسفیانہ تعلیمات اور اسالیب تحقیق مشرق سے سیکھے۔

اس سلسلے میں وہ مندرجہ ذیل حقائق پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے:

(۱) واقعات زیر بحث کے جس قدر قریب ہوتے جاؤ، اسی قدر مصنفین اس کی نسبت خاموش ہوتے جاتے ہیں، اور جس قدر ان سے دور ہٹتے جاؤ، اسی قدر اس رائے کو تقویت ہوتی جاتی ہے۔ جیسے جیسے یونانی دور کی مشرقی اقوام سے واقف ہوتے جاتے ہیں، ویسے ویسے ان کے فلاسفہ کے مفروضہ استادوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے۔

(۲) اگر یونانی فلاسفہ کا مشرقی افکار پر مبنی ہونا اس بنا پر قرار دیں کہ ان کے مابین مماثلت پائی جاتی ہے تو تاریخی حیثیت سے ان کی معین صورتوں کا مطالعہ کرنے کے بعد۔۔۔ اور بعد کی تاویلات سے قطع نظر کرنے پر۔۔۔ یہ دھوکا رفع ہو جاتا ہے، اور

یہ مماثلت فقط ایسی باتوں میں باقی رہ جاتی ہے، جن کی نسبت یہ توجیہ ضروری نہیں رہتی کہ یونانی فلاسفہ نے کلاً یا جزراً اپنا فلسفہ مشرقی مآخذ سے لیا ہو۔

(۳) اسکندر کے زمانہ تک یونانیوں کا جن مشرقی اقوام سے میل جول ہو سکتا تھا، ان کے ہاں صناعات تو تھیں، لیکن فلسفہ نہیں تھا۔ ان میں سے کسی قوم نے اشیاء کی فطری توجیہ کی ایسی کوشش نہیں کی تھی، جو یونانی فلاسفہ کے لئے نمونہ کا کام دے سکتی۔

(۴) اگر ان (مشرقی) قوموں میں کسی قسم کا فلسفہ تھا بھی تو زبان کی مشکلات کی وجہ سے اس کا حصول یونانیوں کے لئے مشکل تھا۔

(۵) یونانی فلسفہ پر ان کی مخصوص قومیت کے خط و خال نمایاں ہیں۔

(۶) اس (یونانی فلسفہ) کے قدیم ترین نمایندوں میں بھی وہ کیفیت نہیں پائی جاتی، جو ان لوگوں میں پائی جاتی ہے، جن کے پاس کوئی علم کہیں باہر سے آتا ہے۔ نہ کوئی ملکی اور غیر ملکی عناصر کا تصادم معلوم ہوتا ہے، نہ بے سمجھے بوجھے اصول استعمال کئے جاتے ہیں اور نہ روایت کو غلامانہ طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔

(۷) اہل ایشیا میں علم بالکل مذہب پیشہ لوگوں کا اجارہ تھا، اس لئے وہ مذہبی روایات و ادارات پر منحصر تھا۔ لیکن یونانی فلسفہ شروع ہی سے آزاد تھا، اور جس قدر قدیم زمانہ کی طرف جائیں، اُن کی قوم پر وہنتوں کی مخصوص جماعت سے خالی ہوتی جاتی ہے۔

(۸) ارسطو یہ تو تسلیم کرتا ہے کہ مصری ریاضیاتی علوم کے بانی تھے، لیکن وہ مصری یا ایشیائی فلسفہ کا ذکر نہیں کرتا، حالانکہ وہ خاص طور پر متاخرین کے نظریات کو متقدمین فلاسفہ کی تعلیم میں تلاش کرتا ہے۔

اس لئے یہ کوشش کہ یونانیوں کی فلسفیانہ سرگرمیاں، مفکرین مشرق کی خوشہ چینی کا نتیجہ تھیں، بیش از خوش فہمی نہیں ہے۔

ہاں ایرانیوں کا یہ دعویٰ کہ سکندر نے ایرانیوں کے علوم کو یونانی میں منتقل کرا نے

کے بعد ان کی اصل کو جلا ڈالا تھا اپنی ثقافتی بے ماگی پر پردہ ڈالنے کی کوشش ہے جو وہ
نوبخت (مصنف کتاب النہطان) کے زمانہ سے کرتے آئے ہیں۔

(ج) اور جہاں تک ہندوستانی فلسفہ کے متعلق مسلمان مورخین کے بیانات

ہیں، وہ

جہاں دیدہ بسیار گوید و دروغ

کی بہن مثال ہیں۔ اس کی وضاحت اُس قصہ سے ہوگی جو مضمون نگار نے نویری کی
”نہایت الارب“ سے نقل کیا ہے کہ جب سکندر نے اپنے دربار کے حکماء و فلاسفہ کو راجہ
کنگ کانگ کے پاس بھیجا تو اس نے بتایا کہ ہم نے اپنے فلسفیانہ علوم کو نہایت مرکز
فریقہ پر چار قسموں میں بانٹ دیا ہے: پہلا ریاضیات، دوسرا منطقیات، تیسرا طبیعیات
اور چوتھا الہیات۔ پھر علم منطق پر تبصرہ کرتے ہوئے اس نے کہا کہ علم منطق کی پانچ قسمیں ہیں:
۱۔ شعر ۲۔ خطابت ۳۔ جدل ۴۔ برہان ۵۔ مغالطہ۔

سوال یہ ہے کہ کیا یہ روایت تنقید رواۃ کی کسوٹی پر پوری اترتی ہے؟ کیا اس کے
راوی عبد الملک بن عبدون کی شخصیت اتنی معتبر ہے کہ ان کی روایت کو درایت کا لحاظ
کئے بغیر واقعہ نفس الامری سمجھ لیا جائے اور آنکھ بند کر کے تسلیم کر لیا جائے۔

اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً ایسا نہیں ہے تو کیا مضمون نگار کی ذمہ داری نہ تھی
کہ اس کی بنیاد پر قیاس آرائی کی عمارت تعمیر کرنے سے پہلے اس کی روایت کو درایت کی کسوٹی
پر کس لیتے؟ بالخصوص جبکہ اُن کے پیش نظر رائے بہادر اوجھا کی کتاب ”قرون وسطیٰ میں
ہندوستانی تہذیب“ نیز ”قدیم ہندوستان“ رہی تھیں۔ ان کتابوں سے قدیم ہندوستان
کے تعلیمی نظام کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً خود مضمون نگار کی نقل کے مطابق جامعہ نکشلا

میں وید ویاکرن، صناعتی، فن حرب، ہاتھ کے علم، منتروں کے علم اور علم شفا کے علاوہ "انٹھار علوم" اور پڑھائے جاتے تھے^(۱)۔

یقیناً اور بھی تعلیمی اداروں میں کچھ ایسا ہی نصاب مروج تھا۔ بہر حال قدیم جامعات ہند کے کسی ماہر نے اس قسم کے نظام تعلیم کی نشاندہی نہیں کی جس کی رو سے فلسفیانہ علم کو ریاضیات، منطقیات، طبیعیات اور الہیات کی چار مرکز قسموں میں بانٹ دیا گیا ہو۔ پھر منطق کے مسائل و مباحث جو قدیم ہندو فلسفیانہ اسکولوں میں زیر درس تھے، ان کی تفصیل بھی رائے بہادر اوجھا کی کتاب میں مذکور ہے^(۲) اور ان مسائل کی کسی اسکیم میں شعر، خطابت، جمل، برہان اور مغالطہ کی اقسام پنجگانہ کا جنھیں نہایت الارب کے راوی نے ذکر کیا ہے، کہیں پتہ نہیں چلتا۔

دوسری جانب دیکھئے تو معلوم ہوتا ہے کہ ریاضیات، منطقیات، طبیعیات اور الہیات میں علوم کی تقسیم شیخ بوعلی سینا کی فلسفیانہ تصانیف کا عام دستور ہے چنانچہ کتاب الشفا انھیں چار قسموں میں منقسم ہے "نجاہ" اور "الشفا" علانی کے بھی یہی چار اجزاء تھے۔ اگرچہ بعد میں حصہ ریاضیات نکال دیا گیا۔ بوعلی سینا کی کتابیں منطق، طبیعیات اور الہیات کی اقسام ثلاثہ پر مشتمل ہو کر گئی تھیں چنانچہ ابوالدین اہری کی "ارایہ الحکمہ" انھیں تین قسموں پر مشتمل ہے۔ عہد حاضر میں مولانا عبدالحق حیر آبادی نے "زبدۃ الحکمہ" اردو میں لکھی اور یہی انداز باقی رکھا۔

اسی طرح شعر، خطابت، جمل، برہان اور مغالطہ اور مغالطہ ایسی منطق کے مواد کے جزا پنجگانہ ہیں۔ یہ حقیقت مضمون نگار کے علم میں بھی ہے، بلکہ انھوں نے اس حقیقت

۱۔ برہان ضروری، صفحہ ۱۰۸، سطر ۱۹۔ ۲۰

۲۔ برہان ضروری، صفحہ ۱۰۸، سطر ۲ تا صفحہ ۱۰۹، سطر ۱۱

سے تغافل برتنے پر ڈاکٹر احمد امین اور ڈاکٹر ذکی نجیب^(۱) جیسے فحول فضلاء وقت پر سرزنش بھی کی ہے۔ مگر خود اس سے کہیں زیادہ سادگی و سادہ لوحی کا اظہار فرمایا۔ فی الحال یہ بہر حال یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ نویری یا اس کے راوی عبد الملک بن عبدون نے افسانہ تو گرٹھ دیا، مگر اس کے کرداروں کو لباس اپنے ہی زمانہ کا پہنایا؛ یعنی سترہ سو سال پہلے کے ہندوستان کی درسگاہوں میں وہی نصاب مروج بتایا جو آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی مسیحی) کے عربی مدارس میں فلسفہ کا مروج تھا اور منطق کے وہی اجزاء بتائے جو اس کے عہد کی مروجہ منطقی کتابوں کے اندر متداول تھے۔ اس کے ساتھ اسے یقین بھی تھا کہ کون قدیم ہندوستان کے مدارس کے نظام اور نصاب کے ساتھ اس کا تقابلی مطالعہ کرنے بیٹھے گا اور اس توقع کو ہمارے مضمون نگار نے پورا کر دیا کہ ”عجوبہ تراشی“ کی دھن میں اذروئے درایت اس افسانہ کی تنقید نہیں کی، حالانکہ کم از کم رائے بہادر اوجھا کی ”قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب“ نیز ”قدیم ہندوستان“ ان کے مطالعہ میں تھیں، پھر بھی انھوں نے ان حاطب اللیل حضرات کے بے سروپا افسانوں کو کالوچی المنزل من السماء سمجھ لیا۔

۳۔ تحقیقی کاوش کا تیسرا بنیادی اصول ہے

سند عالی کی طلب

اسی ”سند عالی“ کی خاطر محدثین کرام متون حدیث سے واقف ہونے کے بعد سماع کی ہوئی اسناد سے زیادہ عالی اسناد کے لئے وورد راز ممالک کا سفر کیا کرتے تھے۔ اور جس طرح حدیث میں ”سند عالی“ کی تلاش و جستجو مستحسن ہے، دیگر علوم منقولہ میں بھی اس کی ایسی ہی اہمیت ہے۔ ثانوی ذرائع معلومات پر اکتفا کر لینا جب کہ خود ان کے مآخذ

وہ بالآخر اجزاء لایہ تجزی پر ختم ہوتا ہے۔
 اسی طرح ابن جہل "طبقات الاطباء والفلاسفہ" میں (جو ابن القفطی وغیرہ کا مافذ ہے) لکھتا ہے:

دیمقراطیس: یونانی اغریقی کان الفلب
 دیمقراطیس یونانی نسل کا رومی ہے۔ اس پر
 علیہ الفلاسفہ وهو القائل باجزاء
 فلسفہ غالب تھا۔ وہ اجزاء لایہ تجزی کا قائل ہے۔
 لا تجزأ^(۱)۔

مگر مضمون نگار نے اس کی عظمت فکر اور ذہانت و عبقریت کے ثبوت میں یہ مضحکہ خیز واقعہ قلمبند کیا ہے:

دیمقراطیس بڑا نکتہ شناس تھا جس کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے جسے عبداللہ آفندی نے نقل کیا ہے کہ بہت زیادہ چٹنے کی وجہ سے لوگوں کو اس کی دماغی خرابی کا شبہ ہوا۔ تو انہوں نے بقراط حکیم کو دوا کرنے کے لئے بھیجا۔ اس نے جب دودھ کا پیالہ پیش کیا تو دیمقراطیس نے کہا کہ یہ دودھ تو پہلی مرتبہ پچھنے والی بکری کا ہے جس پر تمام لوگوں کو سخت حیرت ہوئی۔ غرضیکہ ایسے شخص نے علم منطق جیسے نئے اور مشکل المحصول علم کے مل جانے کے بعد اس میں حیرت طرازی سے کام لیا ہو یا اپنے تلامذہ کو اس علم سے استفادہ کا موقع نہ دیا ہو، بعید از قیاس ہے۔

ان دلائل و کوششوں کون افسانوں سے مضمون نگار کے سلیقہ نگارش کا اندازہ لگایا جاسکتا

۱۔ ابن جہل، طبقات الاطباء والافکار صفحہ ۳۳

۲۔ برہان دہلی ۱۹۴۵ء صفحہ ۳۸۲ سطر ۱۱-۱۲

ہے۔

قیاس کن زنگستان سن بہار مرا

فلسفہ کب اور کہاں پیدا ہوا، یہ ایک لا حاصل بحث ہے
فلسفہ و منطق کا آغاز و ارتقاء ہر قوم اور ہر ملک کا دعویٰ ہے کہ فلسفہ کا آغاز اسی کے
 یہاں ہوا اور ان بظاہر متضاد دعاوی میں ایک حد تک صداقت بھی ہے، کیونکہ فلسفہ
 بقول جیمز، منظم انسانی فکر کا نام ہے اور جیسا کہ گفتگو کرتا ہے، وہ انسان کی حیاتِ تفکری
 کا ایک ناگزیر تقاضا ہے، اس لئے یہ اتنا ہی قدیم ہے جتنا انسان میں سوچ، ہمارے
 کاملہ۔

لہذا کسی ملک کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ علم و حکمت کا سرچشمہ تھا، ایک لایعنی
 بحث ہے۔ مگر مضمون نگار نے اس غیر متعلق بحث کو غیر معمولی طول دیا ہے اور پھر بھی
 کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکے :

(الف) چنانچہ کبھی تو وہ یونان کو مخزنِ علم و حکمت اور سرچشمہِ علوم و فنون بتاتے
 ہیں :

(1) "When it (Reflected Thought) Become Serious Sustained and logical, and directed Towards questions of life and values it becomes Philosophy."

(Patrick: Introduction to Philosophy, P.8)

(2) "Philosophy, thus grows directly out of Life and its needs. Every one who lives, if he lives at all Reflectively is in some degree a Philosopher."

(Cunningham: Problems of Philosophy, P.5)

یونان کو مخزن علم ہونے کا فخر عہد قدیم ہی سے حاصل ہے۔ فلسفہ اور منطق کے بڑے بڑے فضلا و سیدیں سے تعلق رکھتے ہیں چنانچہ ابو الفتح محمد بن عبدالکریم شہرستانی (متوفی ۵۴۸ھ) لکھتے ہیں:

ان الاصل فی الفلسفۃ والمبدع فی الحکمۃ للروم وغیرہم
 کالعیال لہم کہ فلسفہ کی اصل اور حکمت کا مبدیٰ روم ہے اور ان کے علاوہ تمام قومیں عیال کی طرح ہیں۔^(۱۱)

(ب) لیکن کبھی ہندوستان اور ایران کی افضلیت کا راگ الاپتے ہیں:

”اگر حقیقت پر نظر رکھی جائے تو ہندوستان اور ایران یونان کے روش بدوش نظر آئیں گے بلکہ یہاں تک بھی ہوگا کہ..... بعض دوسری حیثیتیں ہوں گی جن میں ہندوستان اور ایران یونان کو پیچھے چھوڑ دیں گے۔“^(۱۲)

دوسری جگہ ہندوستان کو سرچشمہ علم بتاتے ہیں:

گویا اہل ہند نے عہد قدیم ہی میں منطق، فلسفہ، ہیئت اور طب وغیرہ تمام علوم کے اندر اتنی مہارت پیدا کر لی تھی کہ اسے سرچشمہ علم کہا جانے لگا۔^(۱۳)

ایک اور جگہ وہ ہندوستان کو ایران سے افضل بتاتے ہیں:

”پھر بھی میری رائے میں ایران ہندوستان کی ہمہ ساری اس جگہ نہیں

۱۔ برہان دہلی دسمبر ۱۹۷۵ء صفحہ ۳۶۹ سطر ۱۳-۶

۲۔ برہان دسمبر ۱۹۷۵ء صفحہ ۳۶۹ سطر ۱۹ تا صفحہ ۳۷۰ سطر ۱

۳۔ برہان، فروری ۱۹۷۶ء، صفحہ ۱۰۲ سطر ۶-۷

کر سکتا۔^(۱)

(ج) لیکن ایک اور مقام پر وہ نہایت موکد طریقہ سے ایران کو باقی دونوں ملکوں سے افضل بتاتے ہیں :

”اور یہ پورے وثوق کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ یہاں (ایران میں) منطق کو جو ترقی ہو رہی تھی وہ اگر کچھ دنوں اور باقی رہتی تو ہندوستانی منطق کو کون کہنے جائے یونانی منطق بھی اس کے سامنے ہیچ رہ جاتی۔“^(۲)

اسی طرح دوسرے مقام پر ایران کو منطق کا گھوارہ اولین قرار دیتے ہیں :

”منطق کو کسی قوم نے ابھی مرتب نہیں کیا تھا کہ یہاں (ایران) کی منطق مرتب شکل اختیار کر چکی تھی۔“^(۳)

اب سوائے اس کے کیا جاسکتا ہے کہ مضمون نگار کے ذہن میں ان چیزوں کا کوئی واضح تصور نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ کبھی کچھ کہتے ہیں، کبھی کچھ۔

اننا بدد دگر ہر زماں گرفتارم
کہ شاید ہائے قرا با ہم آشنائی نیست

بہر حال اس غیر ضروری بحث میں نہ پڑتے ہوئے کہ علم و حکمت کے ان تین سرچشموں (یونان، ایران اور ہندوستان) میں کون سب سے افضل یا سب میں

۱۔ برہان، فروری ۱۹۷۷ء، صفحہ ۱۱۲، سطر ۳

۲۔ برہان، فروری ۱۹۷۷ء، صفحہ ۱۱۵، سطر ۱۳-۱۵

۳۔ برہان، فروری ۱۹۷۷ء، صفحہ ۱۱۶، سطر ۱۵

قدیم ہے، مسئلہ کے افادہ پہلو پر نظر ڈالنا ضروری ہے۔ اس حیثیت سے یہ بات بے شک کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ جس فلسفہ نے دنیا کی عظیم تہذیبوں (یعنی اسلامی اور یورپی ثقافتوں) کو متاثر کر کے ان میں دیرپا اثرات چھوڑے، یونانی فلسفہ تھا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ یہ دونوں ثقافتیں اسی یونانی ثقافت کا تسلسل ہیں۔ بالخصوص اسلامی ثقافت جس کا آغاز خالص اور انسانی تفکر سے غیر مشوب و وحی الہی سے ہوا تھا۔ جس کے بارے میں قرآن کہتا ہے:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنْذَارًا
إِلَّا أَنَا عِبَادُونَ۔

مگر زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ مقتدا یاں دین کی تنبیہ و سرزنش کے باوجود اس میں یہ بدیسی (یونانی) فلسفہ کچھ اس طرح سے گھل مل گیا کہ اگر آج اس ثقافت کی اس اجنبی عنصر سے تطہیر کرنا چاہیں تو عملاً ناممکن ہے۔

لہذا مستحسن ہوگا اگر یونانی فلسفہ کے آغاز و ارتقا کے تذکرے سے پہلے اسلامی ثقافت کی تشکیل میں اس کے دیرپا اور دور رس اثرات کا تجزیہ کر لیا جائے تاکہ اس کی اہمیت اور عظمت کا کماحقہ اندازہ ہو سکے۔

اسلامی علوم کی تین بڑی قسمیں ہیں: علوم شرعیہ، یونانی فلسفہ کے اسلامی ثقافت پر اثرات، علوم ادبیہ اور علوم عقلیہ۔

آخر الذکر تو کھیتا یونانی فلسفہ و حکمت کے (چند جزوی امتنانوں کے ساتھ) عربی چرچ کا نام ہے۔

رہے باقی دو علم تو ان میں سے علوم شرعیہ کی اصل تو قرآن و سنت ہیں، مگر عملی زندگی میں اس کے دو جز ہیں: ایک ذہنی و فکری یا علم العقائد، جس کی منظم شکل علم کلام کہلاتی ہے اور دوسرا عملی یا فقہ جسے مرتب کرنے کا نام اصول فقہ کہلاتا ہے۔

علم کلام اصولاً اسی یونانی فلسفہ کی تردید و ابطال کے لئے وجود میں آیا تھا، مگر امتداد زمانہ کے ساتھ اس سے متاثر ہو کر اس کے ساتھ اس درجہ خلط ملط ہو گیا کہ دونوں میں امتیاز تقریباً ناممکن ہے۔ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

”لما نقلت الفلسفة عن اليونانية إلى العربية
وخاص فيهما الأصوليون وحاووا الرد
على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة
فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليحققوا
مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها“^(۱)

جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی میں منتقل ہوا اور فضلاء اسلام نے اس میں غور و خوض کیا اور فلسفہ کے اس جزر کی تردید و ابطال کی کوشش کی جو شریعت اسلامیہ کے مخالف تھا تو انہوں نے فلسفہ کے ایک بڑے جزر کو کلام میں خلط ملط کر دیا تاکہ وہ اس کے مقاصد کی تحقیق کر سکیں اور اس طرح اس کے ابطال پر قادر ہو سکیں۔

اسی طرح ابن خلدون نے لکھا ہے کہ اسلامی فکر کے یہ دونوں دھارے (فلسفہ اور کلام) آخر کار قاضی ناصر الدین بنفیسادی کے یہاں پہنچ کر اس درجہ گھل مل گئے کہ دونوں میں امتیاز ناممکن ہو گیا۔
ثم توغل المتأخرون من بعد همد في مخالطة
كتب الفلسفة . . . والتبست مسائل الكلام
مسائل الفلسفة بحيث اختلفت احاد الفنين
من الآخر“^(۲)

پھر ان کے بعد متاخرین نے فلسفہ کی کتابوں میں خلط ملط کرنے میں انتہائی مبالغہ کیا۔۔۔ (اس طرح) کلام کے مسائل فلسفہ کے مسائل کے ساتھ اس درجہ مل گئے کہ ایک فن کا دوسرے فن سے امتیاز مشکل ہو گیا۔

(باقی)

ادبیات

سرورِ کائنات سے

جنابِ سعادتِ نظیر صاحب

چھائی ہوئی دنیا پہ تھیں ظلمت کی گھٹائیں بیگانہ انوار تھیں تاریک فضا میں
چلتی تھیں ہر اک سمت تشدد کی ہوائیں مظلوموں کو گھیرے ہوئے تھیں تازہ بلا میں

تفریق کہیں تھی، غم تخریب کہیں تھا

انساں کا جہاں میں کوئی مرکز ہی نہیں تھا

اک دورِ جہالت تھا، شقاوت کی فضا تھی جو بات تھی اس وقت بعنوانِ جفا تھی

احساسِ محبت تھا نہ تعلیم و فضا تھی وارفتہ سرمایہ و زرِ خلق خدا تھی

بنائے زماں کا وہ برا حال ہوا تھا

انسان ہی انسان کا خون چوس رہا تھا

انسانیت اس دور میں دم توڑ رہی تھی بیدادگری دل پہ ستم توڑ رہی تھی

ظالم کی نظر نشترِ غم توڑ رہی تھی حد بندی تعمیرِ حرم توڑ رہی تھی

دانندہ اسرار و معارف ہی نہیں تھے

بندے ابھی اللہ سے واقف ہی نہیں تھے

اس حال میں اللہ کی قدرت نظر آئی تعمیرِ جہاں کی نئی صورت نظر آئی

نقاش کی رعنائیِ صنعت نظر آئی ہر آنکھ کو دنیا کے حقیقت نظر آئی

تا حدِ نظرِ رشد کا عالم نظر آیا

گویا کہ اندھیرے میں پیامِ سحر آیا

اے مہربیں تجھ کو سحر ڈھونڈ رہی تھی اے مرکزِ دل! تجھ کو نظر ڈھونڈ رہی تھی

مظلوم کی ہر آہ اثر ڈھونڈ رہی تھی منزل کا نشان نورِ بشر ڈھونڈ رہی تھی

حسرت تھی یہی، نورِ مجسم نظر آئے

اک روشنی بزمِ دو عالم نظر آئے

اے رفعتِ آدم کے علم دار محمد! اے مالکِ گنجینہ اسرارِ محمد!

اے جوہرِ آئینہ افکارِ محمد! تو نقدِ حقائق کا ہے معیارِ محمد!

زیبا ہے، اگر روشنی دل کہیں تجھ کو

کونین کی تخلیق کا حاصل کہیں تجھ کو

اے نازِ عرب، فخرِ زماں، نازشِ دوراں تو محفلِ ایجاد میں ہے شمعِ فروزاں

مستقبلِ اقوام و مملکتوں سے ہے تاباں تجھ ہی سے درخشاں ہے یہ کاشانہ امکاں

ہے نقشِ قدم میں ترے وہ نور کا عالم

موسیٰ ہوں تو محسوس کریں طور کا عالم

تو عشق کا جلوہ ہے، تو ہے حسن کی تنویر تو پیکرِ احساس ہے، تو درد کی تاثیر

ہمت ہے تری، عزمِ خداداد کی تفسیر کس اوج پہ پہنچا ہے ترا جذبہٴ شیر

بیدار ہوئی روحِ بشر تیرے کرم سے

ہر سمت اُجالا نظر آیا ترے دم سے

ہے کون؟ نہیں جو شرفِ ذات کا قائل عالم ہے ترے درسِ مساوات کا قائل

ہے ذہنِ رسا تیرے خیالات کا قائل جو دل ہے، وہ ہے تیری ہر اک بات کا قائل

مقبولِ جہاں ہے تری تعلیم کی قوت

تسلیم ہے سب کو تری تنظیم کی قوت

ہے اہل نظر میں سرِ فہرست ترا نام تبلیغ کی راہوں سے گزرتا تھا ترا کام

سمجھا دیے تو نے عملاً معنیِ اسلام اسلام حقیقت میں ہے اک امن کا پیغام

بل رہ گئے سب ظلم کی رستی کے نکل کے

دم تو نے لیا زاویہٴ فکر بدل کے

ہر دل سے عداوت کا نشان تو نے مٹایا بھولا ہوا الفت کا سبق یاد دلایا
تعمیر کا اعجاز زمانے کو دکھایا تخریب کی ماری ہوئی دنیا کو چلایا

تاریخ تمدن میں کوئی تجھ سا کہاں ہے؟
اے خالقِ ماحول! تو یکتائے جہاں ہے

تھی درد بھرے دل میں یتیموں کی محبت جب تجھ سے ملے، بھول گئے باپ کی شفقت
کی تو نے بہر حال غریبوں کی حمایت تھا اوجِ ثریا پہ کمالِ بشریت

دنیا میں یہ احساسِ شرافت نہیں ملتا
دل ملتے ہیں، یہ جذبہٴ خدمت نہیں ملتا

ذلت تھے مجسم، ہوئے اعزاز کے قابل جو ننگ کے باعث تھے، ہوئے ناز کے قابل
کم زور ہوئے تجھ سے تگ و تاز کے قابل ہر طائرِ عاجز ہوا پر واز کے قابل
ہر اک میں جو پوشیدہ نئی روحِ عمل ہے
سچ تو یہ ہے، وہ تیری ریاضت ہی کا پھل ہے

وہ راہِ عمل میں تری دن رات مشقت وہ ذوقِ تجارت ترا، وہ شوقِ ریاضت
وہ کوششِ پیہم، وہ عرقِ ریزی و محنت دیکھی کسی قائد میں نہ یہ شانِ قیادت
اس طرح کا رہ بر کوئی لائے گا کہاں سے
خود بھی وہی کرتا ہو، جو کہتا ہو جہاں سے

دنیا ہے ترے جذبہٴ ایثار کی قائل فاتحوں میں تری فطرتِ خوددار کی قائل
اصلاح اور اصلاح کے معیار کی قائل رفتار کی، گفتار کی، کردار کی قائل

خطبہٴ نظرِ اہلِ وفا پڑھتی ہے تیرا
دنیا ہے محبتِ کلمہ پڑھتی ہے تیرا

ہر ذرہ ترے فیض سے صحرا نظر آیا ہر قطرہ بڑھا اتنا کہ دریا نظر آیا
ہر نقطہٴ معانی کا خلا سا نظر آیا جس رنگ میں دیکھا تجھے تنہا نظر آیا

کہتے ہیں ہمیں آج کہ رہ رہیں ہمارے

کل سب ہی کہیں گے کہ پیمر ہیں ہمارے

بیداری اقوام و ملل فیض ہے تیرا ہے ظلم عطا تیری، عمل فیض ہے تیرا

مقصد کے لئے شوق اجل فیض ہے تیرا ہر مسئلہ زبیت کا حل فیض ہے تیرا

اخلاق کی بنیاد ہے جو کام ہے تیرا

انکار پہ چھایا ہوا "اسلام" ہے تیرا

تہذیب پہ، آداب پہ احسان ہے تیرا دل مانتے ہیں جس کو، وہ فرمان ہے تیرا

انسان بنایا ہوا انسان ہے تیرا ہر دور میں اک معجزہ "قرآن" ہے تیرا

اک ضابطہ عدل ہے، اک دفتر دیں ہے

ایسا کوئی دستور زمانے میں نہیں ہے

ہیں امن کے جلوے ہی، جدھر دیکھ لیا ہوں پُر نور تری راہ گزر دیکھ رہا ہوں

اک عالم تزیینِ سحر و یکھ رہا ہوں ہر سو تری الفت کا اثر دیکھ رہا ہوں

نادیدہ فضاؤں میں بھی پرواز ہے تیری

دل تک جو پہنچتی ہے وہ آواز ہے تیری

ہر سمت جو یہ روشنی فکر و نظر ہے ارباب بصیرت میں جو یہ ذوقِ لبس ہے

مخلوق میں اک خاص جوازِ لبس ہے یہ سب تری تعلیمِ مکمل کا اثر ہے

"اسلام" کا ہے نام و نشان نام سے تیرے

سجگے ہے شریعت کا رواں نام سے تیرے

ہے عالم افکار کی وسعت تو تجھی سے دنیا میں ہے کردار کی وحدت تو تجھی سے

ہر قلب میں ہے بوئے صداقت تو تجھی سے باقی ہیں کچھ آثارِ شرافت تو تجھی سے

سب سے تری تبلیغ کا انداز جدا ہے

اے بندۂ خالق! تو محبت کا خدا ہے

قطعہ تاریخ

بوفات حسرت آیات [سابق] صدر جمہوریہ ہند فخرالدین علی احمد مرحوم

جناب ڈاکٹر تنویر احمد علوی

حیف صد حیف آنکہ فخر ہند بود	آخر از دنیائے فانی رہ سپرد
صدر جمہوریہ شد با عز و جاہ	گوئے سبقت خود ز ہم چشماں بہ برد
خدمت قوم و وطن کرد از خلوص	پاک کردہ گوہر جاں را ز درد
آخرش بیماری دل از قضا	نشر غم در رگ جاننش فشرود
روز آدینہ بہ لمحات سحر	ہم چوں نخل شمع در شبہنم فسرود
چوں صبا از گلشن دنیا برفت	جان شیریں ہم چو بوئے گل سپرد
ہم بہ عقبے جز رضائے حق نہ خواست	ہم ز دنیا جز بہ نیکوئی نہ برد
گل نشاں بر خاک دیاد آ از دعا	کلیں گلے از مغفرت باید شمرود
مسکنش یاد از مشکوے بہشت	روزیش یاد از کوثر آب خود

از سر زاری ز تاریخش بجوے

آہ فخرالدین علی احمد مرحوم

۱۳۹۰ + ۷ = ۱۳۹۷

برہان

جلد ۷ | ماہ ربیع الآخر ۱۳۹۷ھ مطابق اپریل ۱۹۷۷ء | شمارہ ۴

فہرست مضامین

- | | | |
|-----|--|--|
| ۱۹۴ | سعید احمد اکبر آبادی | ۱۔ نظرات |
| | | مقالات |
| ۲۰۰ | مولانا محمد تقی امینی صاحب ناظم دینیات
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ | ۲۔ اجتہاد کا تاریخی پس منظر
دور ثالث ائمہ مجتہدین کا اجتہاد |
| ۲۱۳ | مولانا محمد عبداللہ سلیم
مدرس دارالعلوم دیوبند | ۳۔ از خلافت تا امارت |
| ۲۲۳ | مولوی محمد اجمل اصلاحی استاذ عربی
مدینۃ الاصلاح سرانے میر | ۴۔ آثار عمرین پر ایک نظر |
| ۲۳۶ | جناب بشیر احمد خاں صاحب غوری
ایم اے ایل ایل بی علی گڑھ | ۵۔ علم منطق — ایک جائزہ |
| ۲۴۶ | ڈاکٹر مرزا سعید اللہ فرحتی
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ | ۶۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ |
| ۲۵۲ | س ع | ۷۔ تبصرے |

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نظرات

پارلیمنٹ کا گذشتہ جنرل الکشن جس قدر اہم، انقلاب انگیز اور ولولہ دہش کے ساتھ ہوا آزادی کے گذشتہ تیس برسوں میں کبھی نہیں ہوا۔ اس الکشن نے دنیا کے بڑے بڑے ملکوں میں ہندوستان کی جمہوریت کا نام بلند و بالا اور جمہور عوام کا سر فخر سے اونچا کر دیا ہے، اس الکشن نے قطعی طور پر یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہاں کے عوام کا سیاسی شعور بچھتا ہے، اُن کو جمہوریت کی قدر و قیمت کا پورا اور شدید احساس ہے، اُن کو اپنے ووٹ کے وزن اور اُس کی اہمیت کا یقین ہے، اُن میں خود اعتمادی ہے ولولہ و جوشِ عمل ہے، اُن میں ملک اور قوم کے معاملات و مسائل پر سنجیدگی اور بیدار مغزی سے غور و فکر کرنے کی پوری صلاحیت ہے، چنانچہ الکشن میں جس جوش و خروش سے انھوں نے کانگریس کو برسرِ اقتدار بنادیا تھا۔ جب انھوں نے دیکھا کہ کانگریس اُن کے اعتماد کی مستحق نہیں رہی ہے تو اسی جوش و خروش سے اس مرتبہ انھوں نے اُس کا اقتدار چھین لیا۔

اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اندرا گورنمنٹ نے اچھے کام بھی کئے تھے جن کے باعث ملک میں استحکام پیدا ہوا، ذرائع معیشت میں توسیع ہوئی، سماجی اصلاحات بھی ہوئیں، ملک نے زراعت و فلاحیت، صنعت و حرفت میں پیش رفت کی، سیاسی اور اقتصادی حیثیت سے ترقی ہوئی، لیکن امر جنسی کے نفاذ کے بعد سے صورتِ حال بدل

گئی، ڈیڑھ لاکھ انسان ایک بیک جیلخانوں میں بند کر دیے گئے، پریس پرسیس، تحریر و تقریر پر پابندی، اس لئے کوئی فریاد و فغاں بھی نہیں کر سکتا تھا۔ رفتہ رفتہ مسز اندرا گاندھی نے ڈکٹیٹر کا رول ادا کرنا شروع کر دیا، جو جی میں آیا کر ڈالا، کابینہ اور پارٹی دونوں جی حضورِ یے تھے، جو کچھ کیا اس پر دونوں سے بعد میں دستخط کرا لیے، عدلیہ کی انتظامیہ اور پارلیمنٹ پر بالادستی ہر جمہوری ملک میں مسلم ہوتی ہے، اسے سلب کر لیا گیا، دستور میں بیالیسویں ترمیمات کا ایک طویل سلسلہ شروع ہوا، فائدہانی منصوبہ بندی اور ماسٹر پلان کے ماتحت مکانوں کے توڑ پھوڑ اور ان کے ہدم کے سلسلہ میں وہ قیامت مچی کہ خدا کی پناہ! حکام متعلقہ اور پولیس کو پوری چھوٹ تھی کہ جو چاہیں کریں، ان سے نہ اعتنا اور نہ باز پرس۔

مسز اندرا گاندھی کا گیارہ سالہ دور حکومت آخر کے دو برس کو مستثنیٰ کر کے اس بات کا ثبوت ہیں کہ ان میں لیڈر شپ اور ملک کی قیادت کی پوری صلاحیت موجود ہے اس حیثیت سے انھوں نے اندرونی اور بیرونی سطح پر جو شاندار کارنامے کئے ہیں انہیں کوئی مورخ نظر انداز نہیں کر سکے گا، لیکن نہایت افسوس اور دکھ کی بات ہے کہ ان کے ارد گرد ان کے چند مہتمد علیہ مشیرانِ کار اور ان کے بیٹے کا جو حلقہ بن گیا تھا، انھوں نے ان کا بیڑہ غرق کر دیا۔ ملک میں جو کچھ ہو رہا تھا ان لوگوں نے یا تو ان کو اس کی خبر ہی نہ ہونے دی اور یا ان کو اس کی خبر ہوئی بھی تو ان لوگوں کی بالادستی کے باعث کچھ نہ کر سکیں، اور معاملہ یہاں تک پہنچا کہ خود بھی اکشن میں ہار گئیں، بہر حال ملک میں پر امن انقلاب برپا ہو گیا، یہ وہ وقت اور تاریخ کا وہ دھارا تھا جس کو روکنا کسی کے بس کی بات نہ تھی۔

موجودہ مرکزی گورنمنٹ تین پارٹیوں کی ملی جلی گورنمنٹ ہے، ان میں سب سے بڑی پارٹی جنتا پارٹی ہے جو خود کئی پارٹیوں کا سنگم ہے، لیکن یہ بڑی خوش آئند بات ہے کہ اگرچہ جنتا پارٹی میں مدغم ہونے سے پہلے ہر پارٹی اپنی الگ الگ آئیڈیالوجی رکھتی تھی اور اسی وجہ سے الکشن کے موقع پر ایک دوسرے کی حریف ہوتی تھی، لیکن عربی کا ایک مصرع ہے: وعند الشدا ائذ تذهب الاحقاد جب سختیاں (مشترک) ہوتی ہیں تو آپس کے کینے جاتے رہتے ہیں۔ امر جنسی نے تمام مخالف پارٹیوں کو جیلخانوں میں بند کر دیا، اس طرح ان سب پارٹیوں کے افراد کو ایک ساتھ رہنے، کھانے پینے، بحث و گفتگو کرنے اور ایک دوسرے کو سمجھنے سمجھانے کا موقع ملا تو اب عالم ہی دوسرا ہو گیا یہ سب ایک دوسرے سے نظریاتی اعتبار سے قریب آ گئے اور ان میں فکر و نظر کا فاصلہ بہت کم ہو گیا، عام طور پر کہا جاتا تھا کہ جنتا پارٹی کے نام سے مخالف پارٹیوں کا اتحاد حزب علی کی وجہ سے نہیں بلکہ بغض معاویہ پر مبنی ہے، لیکن یہ غلط ہے بلکہ نظر بندی کے زمانہ میں یہ سب پارٹیاں نظریاتی اعتبار سے ایک دوسرے سے اس درجہ قریب آ گئیں کہ وہ سب ایک پارٹی بن گئیں، چنانچہ اب دیکھ لیجئے جو کانگریس گورنمنٹ کا نصب العین تھا یعنی جمہوریت، سکولرزم اور سوشلزم وہی نصب العین جنتا گورنمنٹ کا ہے جو فاریج پالیسی اُس کی تھی وہی اس کی ہے، اور اب جنتا پارٹی کا جو دستور تیار ہو رہا ہے، اخبارات کی اطلاع کے مطابق کانگریس کے نمونہ پر ہو رہا ہے، اس سلسلہ میں ہمیں اس بات کا بھی اعتراف کرنا چاہیے کہ پارلیمنٹ میں کانگریس پارٹی جو اب حزب مخالف ہے اُس کا رویہ بھی بڑا معقول اور مصالحانہ ہے، چنانچہ اس پارٹی کے لیڈر مسٹر چوان نے پارلیمنٹ میں اور خود وزیراعظم مسٹر ڈیسا کی درخواست پر ۵ اپریل کو آل انڈیا ریڈیو سٹیشن سے جو تقریر نشر کی ہے ان دونوں میں انھوں نے کانگریس گورنمنٹ کی ان کوتاہیوں اور غلطیوں کا صاف لفظوں میں اعتراف کیا ہے جن کی وجہ سے اُس کو شکست ہوئی،

ساتھ ہی انھوں نے مسٹر ڈیسیائی کی اعلیٰ قابلیت اور ملک و قوم کے لئے اُن کی قربانیوں اور شاندار خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے گورنمنٹ کو اُس کے تعمیری کاموں میں اپنے اشتراک و تعاون کا یقین دلایا ہے، یہ سب علامتیں ملک و قوم کے لئے فال نیک ہیں۔

سفر نامہ پاکستان کے متعلق کثرت سے خطوط موصول ہو رہے ہیں، گذارش یہ ہے کہ سفر نامہ ابھی ختم نہیں ہوا، ابھی کراچی کی ملاقاتوں، لاہور اور اسلام آباد کے عزیزوں، دوستوں اور یہاں کی علمی و ادبی اور دینی سرگرمیوں کے متعلق بہت کچھ لکھنا باقی ہے، میری علالت اور ساتھ ہی بعض غیر معمولی مصروفیتوں کے باعث یہ سلسلہ رک گیا تھا، اب انشاء اللہ آئندہ مہینہ سے پھر شروع ہو جائے گا، قارئین مطمئن رہیں۔

گذشتہ نظرات پر اشتد اک

ذیل میں محترمہ بہن حمیدہ سلطان کا وہ خط شائع کیا جاتا ہے جو انھوں نے ماہ گذشتہ کے برہان کے نظرات سے متعلق لکھا ہے، اڈیٹر سے واقعی یہ غلطی ہوئی کہ خاندانی امور کے متعلق اُس نے تحقیق کیوں نہ کر لی اور محض اپنی سنی سنائی باتوں پر اعتماد کیا۔

اڈیٹر

ملی منزل، کوچہ پنڈت، دہلی ۶

۲۱ مارچ ۱۹۷۷ء

محترم بھائی سعید احمد صاحب! تسلیم

برہان کے نظرات پر نظر پڑی تو اس میں ہمارے خاندانی حالات نیز اور واقعات

کے متعلق کافی غلطیاں نظر آئیں۔ ان کی تصحیح کرنا آپ کے لئے ضروری ہے تعجب ہے کہ آپ نے اس موضوع پر قلم اٹھانے سے پہلے مجھ سے رابطہ کیوں نہیں قائم کیا۔

۱۔ آبا جان کے نانا دلی کے تراہا بیرم خاں کے رہنے والے تھے اور یہاں سے سفیر ہو کر آسام کے راجہ کے یہاں گئے تھے۔ اس لئے آبا جان کو دلی سے شفقت تھا اور شادی بھی انھوں نے اس تعلق کی وجہ سے دلی میں کی تھی۔

۲۔ والدہ مرحومہ کے دادا نواب زین العابدین خاں عارف خلف نواب غلام حسین خاں مسرور تھے۔

۳۔ آبا جان پہلے مسلمان آئی، ایم، ایس اور لفٹنٹ کرنل تھے۔ بھلا اتنی بڑی پوزیشن کا آدمی معمولی جیلر کیسے ہو سکتا تھا۔ وہ اس زمانے میں بجنور کے سپرنٹنڈنٹ جیل تھے اور بھول مرجن تھے۔

۴۔ والدہ صاحبہ پردے کی پابند تھیں وہ بھلا قیدیوں کو دیکھنے کہاں جیل میں جاسکتی تھیں۔ واقعہ یہ ہے کہ میں کبھی کبھی آبا جان کے ساتھ گاڑی میں لدرجاتی تھی اور ہمارے گھر کے داروغہ امین الدین میرے ساتھ ہوتے تھے وہ آن کر والدہ صاحبہ کو سیاسی قیدیوں کے متعلق خبریں پہنچاتے اور والدہ صاحبہ اس طرح شریف اور مذکورہ لوگوں کا جیل میں ہونا سن کر پریشان ہو جاتی تھیں، اور آبا جان سے اصرار کرتی تھیں کہ ان لوگوں کو کوئی تکلیف نہ ہونے پائے۔ مولانا حفظ الرحمن فرماتے تھے کہ آپ کی والدہ مرحومہ کی بدولت جیل میں رمضان آیا تو کورے گھڑوں کا ٹھنڈا پانی بھی ملا۔ افطار بھی ملتی تھی اور سحری پر دودھ بھی۔ یہ سب چیزیں آبا جان اپنے پاس سے روپیہ دیکر کراتے تھے۔

۵۔ ایک بھائی دو بہنوں سے چھوٹے تھے۔ ۱۶۔ دریا گنج ۱۹۰۵ء ۱۳ مئی کو پیدا ہوئے۔ تعلیم کے لئے کبھی کلکتہ نہیں گئے، البتہ گونڈے (یوپی) میں انھوں نے ملا

۱۰ امتحان پاس کیا کیونکہ ابا جان اس زمانے میں وہاں سول سرجن تھے۔ دلی سے انھوں نے میٹرک کیا، چھ مہینے سیڈنٹ سٹیفن کالج میں رہے اور اٹھارہ سال کی عمر میں کیمبرج چلے گئے۔ وہاں انھوں نے بی اے کیا اور بار ایٹ لا ہوئے۔

۱۱۔ انھوں نے پنجاب میں صرف کورٹ فیس داخل کی تھی۔ پریکٹس کبھی نہیں کی۔ البتہ کلکتے میں تین سال پریکٹس کی۔ ۱۹۳۲ء سے ۱۹۳۴ء تک، پھر آسام میں پریکٹس کی اور وہیں سیاست میں کام کیا۔

راقمہ

حمیدہ سلطان

سیرت خیر العباد نہاد المعاد

اس کتاب کی پہلی جلد اور دوسری جلد طبع ہو کر آگئی ہے، مصنف حضرت علامہ ابن قیم عوزیؒ۔ اس کا ترجمہ مفتی عزیز الرحمن صاحب بجنوری نے کیا ہے۔ مفتی صاحب نے اس کتاب میں بہت ہی جاں فشانی سے محنت کی ہے۔

مکتبہ برہان دہلی نے اپنے ایک خوبصورت انداز میں اس کو شائع کیا ہے۔ آپ اس کتاب کا مطالعہ کر کے ہی اس کی علمی شان کو سمجھ سکتے ہیں اور فنی گہرائیوں کا اسی وقت اندازہ ہو سکتا ہے۔ آج ہی آپ اس پتے پر اپنا آرڈر بھیجئے۔

قیمت غیر مبلد سترہ روپے قیمت مبلد بیس روپے

جنرل منیجر ندوۃ المصنفین، اردو بازار، جامع مسجد دہلی

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

دورِ ثالث ائمہ مجتہدین کا اجتہاد

(۵)

جناب مولانا محمد تقی اعینی صاحب ناظم دینیات سلم یونیورسٹی علی گڑھ

اسلامی معاشرہ کی کشمکش | اس دور میں ایرانی، رومی، کلانی، حبشی، قبطی، ترکستانی اور سندھی اور مجتہدین کی کارگزاری | قومیں اسلام کے حلقہ جگوش یا زیر اقتدار تھیں جن کا اپنا مخصوص معاشرہ اور تمدن تھا۔ ان کے عادات و معاملات مختلف تھے۔ معاشی و سیاسی نظام میں تفاوت تھا۔ کہیں ایرانی تہذیب و قانون کو دخل تھا تو کہیں رومی تمدن و قانون کا اثر تھا۔ ان لوگوں کے اختلاط سے اسلامی معاشرہ میں ایک عجیب کشمکش پیدا ہوئی اور ان کے ساتھ معاملات نے بہت سے نئے مسائل پیدا کئے نیز حالات کی تبدیلی سے بعض قدیم مسائل کے موقع و محل متعین کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ ائمہ مجتہدین کو اللہ کرم و کرم و کرم نصیب کرے کہ انہوں نے نہ صرف وقتی اور زمانی حالات کا مقابلہ کیا بلکہ اجتہاد کے ایسے زریں اصول وضع کئے کہ ان کے ذریعہ ہر دور و زمانہ میں نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی آسان ہو گئی۔

اجتہاد کے زریں اصول وضع کرنے کے بعد بھی اس کی مذکورہ تینوں شکلیں برقرار

رہیں۔ لیکن ان شکلوں کو جس قدر وسعت دی گئی اس کی کسی قدر تفصیل درج ذیل ہے۔

اجتہاد توضیحی سے متعلق | اجتہاد توضیحی (جس میں الفاظ و معانی اور موقع و محل تینوں میں نظر قواعد و قوانین کی تقسیم | ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے) کو وسعت دینے کے ذریعہ اصول (قواعد و قوانین) کو مختصراً اس طرح تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) وہ جن کا تعلق حکم پر نص (قرآن و حدیث) کی دلالت سے ہے۔

(۲) وہ جن کا تعلق حکم کے نص کی شمولیت سے ہے۔

(۳) وہ جن کا تعلق حکم کے لئے نص کی معرفت سے ہے۔

ان سب کا تعلق الفاظ و معانی کی وضاحت اور موقع و محل کی تعیین سے ہے جن کے

ذریعہ اجتہاد توضیحی میں حکم کا ثبوت ہوتا ہے جیسا کہ ہر ایک کی تعریف سے ظاہر ہے۔

(۱) حکم پر دلالت نص کی ابتداء و قسب ہیں :

(۱) نص کے الفاظ کی دلالت اور

(ب) نص کے مفہوم کی دلالت

نص کے الفاظ کی دلالت | (۱) پھر اول (نص کے الفاظ کی دلالت) کی تین قسمیں ہیں :

(۱) عبارت النص

(۲) إشارة النص

(۳) اقتضار النص

عبارت النص سے ثابت وہ حکم ہے جو ظاہری کلام سے سمجھ میں آئے اور اصلاً

عبارت النص | یا ضمناً کلام اسی کے لئے لایا گیا ہو یعنی کلام سے وہی مقصود ہو۔

۱۔ ابو جعفر محمد بن احمد بن ابی سہیل السرخسی۔ اصول السرخسی ج ۱ باب بیان الاحکام الثابتة بظاہر النص

دون القیاس والرائی۔

وَانْ خِفْتُمْ اِلَّا تَقْسِطُوا فِي الْبَيْتِهَا فَاَلْخَوْا
 مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلِي وَثَلَاثَ
 وَرَبْعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اِلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً
 اِذَا كُنْتُمْ اِلَيْهَا فَانْصَفُوا
 اگر تم ڈرو کہ یتیم لڑکیوں کے ساتھ انصاف نہ
 کر سکو گے تو اور عورتوں سے نکاح کر لو جو تمہیں
 پسند آئیں دو دو تین تین چار چار۔ پھر اگر ڈرو
 کہ تم ان میں انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی
 سے نکاح کرو۔

اس آیت سے عبارتہ النص کے ذریعہ (۱) اصلاً تعدد ازواج کی اجازت (۲) عدل
 کی توقع نہ ہونے کی صورت میں صرف ایک عورت پر اکتفاء کا وجوب اور (۳) ضمناً شادی
 کی اباحت کا ثبوت ہوتا ہے۔

وَاحِلَ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّوَاجَ
 اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا اور سود
 کو حرام کیا۔

اس سے عبارتہ النص کے ذریعہ بیع کی حلت اور سود کی حرمت نیز بیع اور سود میں مماثلت
 (ایک جیسے) نہ ہونے کا ثبوت ہوتا ہے۔

(۲) اشارة النص سے ثابت وہ حکم ہے جو ظاہری کلام سے سمجھ میں نہ آئے
 اشارة النص اور کلام اس کے لئے لایا بھی نہ گیا ہو (وہ مقصود نہ ہو) لیکن کلام میں اشارہ
 اس کی طرف موجود ہو جو توجہ کرنے سے سمجھ میں آجائے۔ جیسے اوپر نکاح والی آیت میں
 اشارة النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ بیوی کے ساتھ عدل و انصاف بہر حال واجب ہے
 خواہ ایک ہو یا زیادہ ہوں۔

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ مِمَّا ذُكِّرَ بِهٖ وَكَسُوْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ
 اور باپ پر دودھ پلانے والی عورتوں کا کھانا
 دیکھتا ہے دستور کے مطابق۔

اس سے اشارۃ النص کے ذریعے نسب کی نسبت کا ثبوت باپ کی طرف ہوتا ہے کیونکہ مولود (بیٹا) کی نسبت ”وعلی المولود لہ“ میں باپ کی طرف حرف لام کے ذریعہ کی گئی ہے جو اختصاص کے لئے آتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نسب کی نسبت تنہا باپ کے لیے مخصوص ہے ماں اس میں شریک نہیں ہے اگر لام کو استحقاق و ملکیت کے معنی میں لیا جائے تو پھر باپ کی خصوصیت اس نسبت میں باقی نہ رہے گی کیونکہ استحقاق و ملکیت میں ماں اور باپ دونوں شریک ہیں۔ جس طرح عبارت النص کے ذریعہ دودھ پلانے والیوں کے اخراجات کا ثبوت تنہا باپ کے ذمہ ہے، ماں اس میں شریک نہیں ہے۔ اسی طرح اشارۃ النص کے ذریعہ نسب کی نسبت کا ثبوت تنہا باپ کی طرف ہے ماں اس میں شریک نہیں ہے۔

(۱۳) اقتضار النص سے ثابت وہ حکم ہے جو موجودہ کلام سے نہیں بلکہ اس اقتضار النص میں کوئی مناسب و ناگزیر محذوف (اضافہ) تسلیم کیا جائے اور اس سے وہ حکم سمجھ میں آئے۔

یہ محذوف کلام سے خارج نہیں ہوتا بلکہ اس کو شامل اور مفہوم کی وضاحت میں اس کا محتاج ہوتا ہے عموماً اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) محذوف پر کلام کی سچائی موقوف ہو جیسے

رفع عن امتی الخطاء والنسیان ^۱ میری امت سے خطا و نسیان اٹھا دیا گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ خطا و نسیان واقع ہوتا رہتا ہے اس کے اٹھا دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں لامحالہ کہ وہ لفظ ایسا محذوف ہوگا کہ جس کی طرف اٹھا دینے کا حکم منسوب کیا جاسکے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام خلاف واقعہ نہ قرار پایا ہے وہ محذوف موقع کی مناسبت سے لفظ اثم گناہ یا اس کے مشابہ کوئی لفظ ہے یعنی خطا و نسیان کا گناہ میری امت سے اٹھا دیا گیا ہے

اس مخدوف کی تائید دوسری اور کئی روایتوں سے بھی ہوتی ہے۔

(ب) مخدوف پر عقلاً کلام کی صحت موقوف ہو۔

وَأَسْأَلُ الْقَرِيبَةَ ۖ^۱ آپ بستی والوں سے سوال کیجئے۔

یہاں لفظ "اہل" مخدوف ہے اور اس کی طرف کلمہ سوال کی نسبت ہے کیونکہ اہل بستی

ہی سے سوال ہو سکتا ہے بستی سے سوال کرنے کے عقلاً کوئی معنی نہیں ہیں۔

(ج) مخدوف پر شرعاً کلام کی صحت موقوف ہو۔

فَمِنْ عَفَى لِمَنْ أَخِيهِ شَيْئًا فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ ۖ^۲ جس کو اس کے بھائی (فریق مقابل) کی طرف سے

واداء الیہ باحسان ۖ^۳ کچھ معافی مل جائے تو معقول طریقہ سے مطالبہ

کرنا اور خوبی کے ساتھ ادا کر دینا چاہئے۔

قصاص (جان کا بدلہ جان) سے معافی کی صورت میں مطالبہ اور ادائیگی کا حکم اسی صورت

میں صحیح ہو سکتا ہے جبکہ اس جگہ مال مطلوب مخدوف مانا جائے ورنہ مطالبہ اور ادائیگی

کے کوئی معنی نہیں رہتے ہیں۔

موقع و محل کی مناسبت سے اگر یہ مخدوف متعین ہے تو

اقتضار النص سے متعلق چند ضابطے | چاہے وہ عام ہو یا خاص اس سے حکم متعلق کر دیا جائے

گا جیسے

حُرْمَتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةِ ۖ^۴

تمہارے اوپر مردار حرام کیا گیا ہے

یہاں لفظ "اکل" مخدوف ہے یعنی "اکل المیتة" مردار کا کھانا حرام کیا گیا ہے

حُرْمَتُ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ ۖ^۵

تمہارے اوپر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں۔

۱۔ ملاحظہ ہو ابن ماجہ عن ابی ذر۔ حاکم عن ابن عباس و مشکوٰۃ باب ثواب ہذہ الامۃ۔

۲۔ یوسف ع ۱۰۔ البقرہ ع ۲۲۔ المائدہ ع ۱۔ النصار ع ۴۔

یہاں لفظ نکاح محذوف ہے یعنی ”نکاح امہاتکم“ تمہارے اوپر تمہاری ماؤں سے نکاح حرام کیا گیا ہے۔ اور اگر محذوف متعین نہیں ہے بلکہ کوئی کا احتمال ہو سکتا اور ان میں کسی بھی ایک کے ساتھ حکم متعلق کیا جاسکتا ہے تو ایسی صورت میں کسی ایک کو محذوف مانا جائے یا عام لفظ کو محذوف مانا جائے جو سب کو شامل ہو؟ مجتہدین کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ عام لفظ محذوف مان کر اس سے حکم متعلق کیا جائے اور دوسری جماعت کہتی ہے کسی ایک متعین کو محذوف مان کر اس سے حکم متعلق کیا جائے۔

اس اختلاف کا اثر بہت سے مسائل میں ظاہر ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص بھول کر خطاریا جہالت سے نماز میں کوئی بات کر لے تو شافعیہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز نہ باطل ہوگی۔ ان لوگوں نے مذکورہ حدیث ”سَمِعَ عَنْ أَهْلِ الْخَطَا وَالْإِسْيَانِ“ میں عام لفظ ”حکم“ کو محذوف مانا ہے یعنی ”حکم الخطاء والیسیان“ اور لفظ ”حکم“ عام ہے جو دنیوی (نماز نہ باطل ہونا) اور آخری (مواخذہ نہ ہونا) دونوں کو شامل ہے۔ احناف کے نزدیک مذکورہ صورت میں نماز باطل ہو جائے گی ان کے نزدیک سہواً اور عمدہ میں کوئی فرق نہیں ہے یہ حضرات مذکورہ حدیث میں لفظ ”اثم“ (گناہ) محذوف مانتے ہیں جس سے آخرت میں مواخذہ نہ ہونا مراد ہے دنیوی مواخذہ (نماز باطل ہو جانا) سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ یہ دوسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔

مجتہدین کی ہر دو جماعت کے پاس اپنی اپنی دلیلیں اور تائیدی حدیثیں ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

ثبوت حکم میں عبارت النص | ثبوت حکم کے لحاظ سے دلالت نص کی تینوں قسمیں (عبارۃ النص کو تفہیم حاصل ہوگا) | اشارۃ النص اور اقتضار النص (ایک درجہ اور مرتبہ میں نہیں ہیں بلکہ عبارت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ زیادہ قوی ہے پھر بالترتیب اشارۃ النص اور اقتضار النص کا درجہ ہے۔ درجوں اور مرتبوں کا یہ فرق عام حالات میں ظاہر نہیں

ہوتا بلکہ تعارض و کراؤ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے یعنی اگر کسی آیت سے عبارتۃ النفس کے ذریعہ کوئی حکم ثابت ہو اور دوسری آیت سے اشارة النفس یا اقتضار النفس کے ذریعہ اس کے خلاف ثابت ہو تو عبارتۃ النفس سے ثابت شدہ حکم پر عمل ہوگا اشارة النفس یا اقتضار النفس سے ثابت شدہ حکم پر عمل نہ ہوگا۔

مثلاً اس آیت سے عبارتۃ النفس کے ذریعہ وجوب قصاص کا اشارة النفس پر تقدم کی مثال حکم ثابت ہوتا ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ
فِي الْقَتْلِ ۖ

اے ایمان والو مقتولین کے بارے میں تمہارے
اوپر قصاص (جان کے بدلہ جان) فرض کیا گیا ہے۔

لیکن اس دوسری آیت سے اشارة النفس کے ذریعہ وجوب قصاص کا حکم نہیں ثابت ہوتا۔

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ
خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ
وَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ۖ

جو شخص کسی مسلمان کو قصداً قتل کر دے تو
اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا
اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر
لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم
تیار رکھے گا۔

آیت میں بیان سزا کے موقع پر جو تمام تر سزا مذکور ہے وہ صرف اخروی ہے دنیوی
کچھ نہیں ہے دنیوی سزا نہ ہونا اشارة النفس سے ثابت ہے جبکہ اوپر کی پہلی آیت میں عبارتۃ
النفس کے ذریعہ دنیوی سزا (قصاص) ثابت ہے۔ ایسی صورت میں عبارت "پر عمل ہوگا اشارة"
پر نہ ہوگا یعنی قصاص واجب ہوگا۔

وعلى المولود له ما زكتهن وكسوتهن
بالمعروف^۱ اور باپ پر دستور کے مطابق دودھ پلانے
والیوں کا کھانا کپڑا ہے۔

باپ پر چونکہ دودھ پلانے والیوں کے اخراجات کی ذمہ داری ہے اس بنا پر اشارة النص
کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ اولاد پر ماں باپ کی ذمہ داری میں باپ کو ماں پر ترجیح حاصل
ہوگی یعنی اگر اولاد کے پاس ماں اور باپ دونوں میں سے صرف ایک کے اخراجات کی مقدار
ہو تو باپ کو ترجیح دی جائے گی ماں کو نہیں لیکن درج ذیل حدیث سے عبارتہ النص کے
ذریعہ ایسی صورت میں باپ پر ماں کو ترجیح دینے کا ثبوت ہے اس بنا پر ماں ہی کو
ترجیح ہوگی باپ کو نہ ہوگی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا:

من احق الناس بحسن صحابتي يا رسول الله؟
فقال عليه السلام امك قال ثم
من قال امك قال ثم من قال امك
قال ثم من قال ابوك
یا رسول اللہ میرے حسن سلوک کا کون زیادہ
مستحق ہے آپ نے فرمایا تیری ماں کہا پھر
کون فرمایا تیری ماں کہا پھر کون فرمایا تیری
ماں کہا پھر کون فرمایا تیرا باپ۔

یہ بحث آگے آئے گی کہ کس قسم کی حدیث سے قرآن کے عموم میں تخصیص پیدا کی
جاسکتی ہے۔

اسی طرح مذکورہ حدیث ”نافع عن امتی الخطاء والنسیان“ سے
اقتضاء النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ قتل خطا میں مزانہ
ہونی چاہئے کیونکہ خطا اور نسیان اس امت سے اٹھا دیا گیا ہے لیکن درج ذیل آیت
میں عبارتہ النص کے ذریعہ مزا کا ثبوت موجود ہے۔

ومن قتل مومناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
و دیتا مسلمۃ الی اہلہ

جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک غلام
آزاد کرنا ہے اور پوری دیت (خون کی قیمت)

اس کے گھر والوں کو دینا ہے۔

نیز مذکورہ حدیث ”رفع النہم“ سے اقتضار النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ بھول
جانے والے پر نماز کی قضا نہ ہونی چاہئے لیکن درج ذیل حدیث سے عبارتہ النص کے
ذریعہ قضا رکما وجوب ثابت ہے۔

فاذا نسی احدکم صلوۃ او نام
عنها فليصلها اذا ذكرها۔

جب کوئی شخص نماز بھول جائے یا سو جائے
تو جب یاد آئے تو اس کو پڑھ لے۔

نص کے مفہوم کی دلالت (ب) ثانی نص کے مفہوم کی دلالت کی دو قسمیں ہیں :

(۱) مفہوم موافق اور

(۲) مفہوم مخالف

(۱) مفہوم موافق سے ثابت وہ حکم ہے جو نص کے لفظ سے نہیں بلکہ اس
مفہوم موافق کے مفہوم سے حاصل کیا جائے یعنی لفظ سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس
کی دلالت ایک اور حکم پر ہوتی ہے جو لفظ سے ثابت شدہ حکم کے مفہوم میں موافق ہوتا
ہے مثلاً قرآن حکیم میں ہے :

فلا تقل لهما ابي يٰ

ماں باپ کو اُف تک مت کہو

اس میں کم سے کم ایذا پہنچانے والی بات (اونہہ) سے منع کیا گیا ہے تو اس سے زیادہ
ایذا پہنچانے والی جتنی باتیں اور چیزیں ہوں گی ان سب کی بدرجہ اولی مانعت ہوگی یہ مفہوم
ایذا پہنچانا ہے جو مفہوم موافق کے درجہ میں ہر چھوٹی بڑی بات اور چیز کو شامل ہے۔

ان الذین یأکلون اموال الیتیمی ظلماً
انما یأکلون فی بطونہم ناساً لہ
جو لوگ یتیموں کا ناحق مال کھاتے ہیں
وہ اپنے پیٹ میں آگ بھرتے ہیں۔

اس میں ناحق یتیم کا مال کھانے کی ممانعت ہے جس سے مفہوم موافق کے ذریعہ مال کو تلف کرنے اور اس کی حفاظت میں کوتاہی کرنے کی تمام شکلوں کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

مفہوم موافق کو دلالت النص اور قیاس جلی بھی کہا جاتا ہے۔
مفہوم موافق کا نام دلالت النص | دلالت النص اس بنا پر کہ اگرچہ نص کے الفاظ سے یہ نہیں حاصل

کیا جاتا لیکن حکم کے مفہوم سے لامحالہ سمجھ میں آتا ہے۔ قیاس جلی اس بنا پر کہ نسبت اس میں علت ہی سے کام لیا جاتا ہے اور اشتراک علت ہی کی بنا پر دوسرے حکم پر اس کی دلالت ہوتی ہے لیکن یہ علت اس قدر ظاہر اور کھلی ہوتی ہے کہ استنباط کی ضرورت نہیں پیش آتی۔

دلالت النص (مفہوم موافق) کی اسی حیثیت کی بنا پر شواہع اس کو عبارت النص کا مقام قرار دیتے اور اشارۃ النص پر اس کو ترجیح دیتے ہیں چنانچہ قرآن حکیم کی درج ذیل آیت سے قتل خطائیں کفارہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

ومن یقتل مومناً خطأ فخریر رتبه مونة
جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

قتل خطائیں جب کفارہ واجب ہے تو دلالت النص کے ذریعہ قتل عمد میں بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا لیکن احناف دلالت النص پر اشارۃ النص کو ترجیح دیتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے کیونکہ قتل عمد والی آیت ومن یقتل مومناً مستعملہ ان میں اشارۃ النص کے ذریعہ صرف اخروی سزا کا ثبوت ہوتا ہے اور اسی کو دلالت کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی لیکن عبارت النص کو اس اشارۃ النص پر ترجیح ہوگی جیسا کہ اوپر دنیوی سزا کے

بارے میں گزر چکا اگر دلالت النص عبارتہ النص کے قائم مقام ہوتی تو عبارت "کی طرح" دلالت کو بھی ترجیح دی جاتی۔

(۲) مفہوم مخالف سے ثابت وہ حکم ہے جو ثابت شدہ حکم کے مخالف مفہوم سے مفہوم مخالف حاصل کیا جائے اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ثابت شدہ حکم کسی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے جس جگہ وہ قید نہیں پائی جاتی وہاں اصل حکم کے خلاف حکم ثابت کیا جاتا اور یہ حکم مفہوم مخالف سے ثابت شدہ حکم سمجھا جاتا ہے لیکن اس قید کے لئے دو بڑی شرطیں ہیں جن کے بغیر مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۱) کلام جس قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہے ثبوت حکم کے علاوہ اس کا اور کوئی فائدہ نہ ہو مثلاً رغبت دلانا احسان جتنا نفرت دلانا اور ڈرانا وغیرہ جیسا کہ اس آیت میں ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ
أَصْعَافًا مُضْعَفَةً ۖ

یہاں "أَصْعَافًا مُضْعَفَةً" — (کئی کئی حصہ بڑھا کر) کی قید سود سے نفرت دلانے کے لئے ہے اصل مال پر جس قدر بھی زیادتی ہوگی وہ سود ہی سمجھی جائے گی جیسا کہ اس آیت سے ثابت ہے۔

وَأَنْ تَلْبِسَ ظِلْمَ بَعْضِكُمْ بِبَعْضٍ ۚ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا
وَلَا تَظْلِمُونَ ۖ

اگر تم تو بہ کر لو تو تمہارے لئے اصل مال ہے نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ تم پر کوئی ظلم کرے۔

(ب) کوئی قوی دلیل مفہوم مخالف کی مخالفت پر نہ قائم ہو مثلاً

الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى
بِالْأُنْثَى ۖ

تفصاں میں آزاد آزاد کے بدلہ غلام غلام کے بدلہ اور عورت عورت کے بدلہ ہے۔

اس سے مفہوم مخالف کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت کے بدلہ مرد نہ قتل کیا جائے
لیکن دوسری دلیل (آیت) موجود ہے کہ مرد عورت کے بدلہ قتل کیا جائے وہ یہ ہے :
ان النفس بالنفس الخ
بیشک نفس (خواہ مرد ہو یا عورت) نفس
کے بدلہ ہے۔

مفہوم مخالف سے استدلال | احناف نصوص شرعیہ (قرآن و حدیث) میں مفہوم مخالف سے
میں ائمہ کا اختلاف | استدلال کے قائل نہیں ہیں لیکن دیگر ائمہ (شوافع مالکیہ اور حنابلہ)
مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں۔ اس اختلاف کا اثر بہت سے مسائل میں ظاہر ہوتا
ہے۔ مثلاً قرآن حکیم کی آیت ہے

وان كن اولاد من حمل فانفقوا علیہا
حتی لیضعن حملہن
اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک
کہ وضع حمل ہو جائے۔

اس آیت میں وہ عورت جس کو طلاق بائنہ دی گئی اور حاملہ ہے اس کے نفقہ کا ذکر
ہے۔ نفقہ کے وجوب کے لئے حاملہ ہونے کی شرط ہے۔ اگر غیر حاملہ عورت کو طلاق بائنہ دی جائے
تو مفہوم مخالف سے ثابت شدہ حکم یہ ہے کہ اس کا نفقہ طلاق دینے والے کے ذمہ نہ ہوگا۔ احناف
کے علاوہ دوسرے اماموں کا یہی مسلک ہے لیکن امام ابو حنیفہ چونکہ مفہوم مخالف سے
استدلال نہیں کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک شوہر پر حسب سالیق نفقہ واجب ہے۔
اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

الثیب احق بنفسها من ولہا
ثیبہ (شادی شدہ لڑکی) اپنے ولی کے مقابلہ
اپنے نفس کی زیادہ حقدار ہے۔

مفہوم مخالف سے ثابت ہے کہ باکرہ (کنواری لڑکی) کے نکاح میں ولی زیادہ حقدار ہے اس لئے اس کی رضا مندی کے بغیر ولی کو نکاح کر دینے کا حق حاصل ہے۔ امام ابوحنیفہ چونکہ مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے اس لئے وہ کنواری لڑکی کے نکاح میں بھی اس کی رضا مندی کے بغیر ولی کا حق نہیں تسلیم کرتے ہیں۔

ائمہ کا یہ اختلاف نصوص شرعیہ (قرآن و حدیث) میں ہے غیر نصوص شرعیہ (لوگوں کی بات چیت ان کے عرف و عادات اور معاملات وغیرہ) میں متاخرین احناف بھی مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں۔

مفہوم مخالف سے استدلال کا معاملہ نازک ہے اس کے قواعد و قوانین کی مزید تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنی چاہئے۔
(باقی)

لے ابن ہمام — التقریر والتجیر شرح تحریر - مفہوم المخالفۃ

حیات مولانا عبدالحی

مولفہ: جناب مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب

سابق ناظم ندوۃ العلماء جناب مولانا حکیم عبدالحی حسنی صاحب کے سوانح حیات، علمی و دینی کمالات و خدمات کا تذکرہ اور ان کی عربی وار و تصانیف پر تبصرہ۔

آخر میں مولانا کے فرزند اکبر جناب مولانا حکیم سید عبدالعلی کے مختصر حالات بیان کئے گئے ہیں قیمت ۱۲/۵۰ بلا جلد

ندوۃ المصنفین، اسر دو بائرا جامع مسجد دہلی

از خلافت تا امارت

امت مسلمہ کے لئے واجب القبول نظام

(۲)

جناب مولانا محمد عبداللہ سلیم مدرس دارالعلوم دیوبند

اب دیکھنا یہ ہے کہ پیغمبر اور ایک امتی کے درمیان فرق کس نوع
کمالات پیغمبری کا حصول | کا ہے اور اس فرق کے باوجود پیغمبر کا کوئی کمال امتی حاصل کر سکتا
ہے یا نہیں؟ اگر کر سکتا ہے تو کس درجہ تک؟ تاکہ کمالات پیغمبری کے ساتھ مشابہت کی
بات کو بوضاحت سمجھا جاسکے۔

اس سلسلہ میں عارف باللہ شہید امت حضرت مولانا اسماعیل
مولانا اسماعیل شہید کی بحث کا خلاصہ | شہید دیوبند نے اپنی کتاب ”منصب امامت“ میں بڑی اچھی
بحث کی ہے۔ اور بڑے اچھے انداز میں اس مسئلہ کی وضاحت فرمائی ہے۔ اس کا خلاصہ
یہ ہے کہ

تمام کمالات جو حضرات انبیاء علیہم السلام کے اندر اعلیٰ درجہ کے ہوتے ہیں، ان کا ادنیٰ
درجہ ہر خاص مسلمان صحیح الاعتقاد کو ضرور نصیب ہوتا ہے۔ پھر افراد امت میں ان کے ایمان و
سلام کے مراتب کے مطابق درجات کے فرق سے یہ کمالات موجود ہوتے ہیں۔ اس بات کو

سمجھنے کے لئے ایک اصول کو پیش نظر رکھا جائے کہ کسی بھی دو چیزوں کے درمیان فرق کی دونوں عینتیں ہوتی ہیں، ایک تو یہ کہ دونوں ایک دوسرے سے ذات و احکام اور آثار میں ممتاز ہیں، جیسے لکڑی اور پتھر، انسان و حیوان، گھوڑا اور گدھا وغیرہ، دوسرے یہ کہ دونوں کے مابین امتیاز کئی نہیں ہے، بلکہ اتحاد جنس کے باوجود اختلاف نقطہ فرق مراتب کا ہے، مثلاً حرارت قوی و ضعیف، کہ جنس تو دونوں کی ایک ہی ہے، لیکن قوت و ضعف کے اندر باہمی فرق ہے۔ اسی طرح ٹھنڈک، روشنی، اندھیرے اور رنگوں کو سمجھ لینا چاہئے کہ ایک ہی جنس کی چیزیں ہونے کے باوجود اگر فرق ہوگا تو کمی زیادتی اور شدت و ضعف کا ہوگا۔ مثلاً کئی کپڑوں کو ایک ہی رنگ دیا جائے لیکن تھوڑا تھوڑا فرق کر دیا جائے۔ کسی میں بہت ہلکا، دوسرے میں کسی قدر زیادہ تیسرے میں اس سے زیادہ اسی طرح بڑھتا چلا جائے۔ اب ایسی صورت میں ادنیٰ درجہ کا فرق اعلیٰ درجہ سے تو بالکل واضح اور نمایاں ہوگا، لیکن اگر کسی بھی درجہ کو اس سے متصل درجہ سے ممتاز کرنا چاہیں تو اس میں دشواری ہو سکتی ہے۔ کیونکہ دونوں کا فرق اتنا خفیف ہوتا ہے کہ دونوں میں امتیاز نہیں ہو پاتا۔ یہ انتہائی قرب اور مماثلت و مشابہت کی وجہ سے ہوتا ہے۔

یہی حال حضرات انبیاء علیہم السلام کے کمالات کا جن کے ادنیٰ درجے افراد امامت کے معنی | امت کو باہمی فرق کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں کہ عام مسلمان کو حاصل شدہ کسی بھی کمال کو اگر پیغمبر کے اسی نوع کے کمال سے موازنہ کیا جائے تو دونوں کا فرق نہایت واضح اور نمایاں معلوم ہوگا۔ لیکن بعض خواص امت میں کوئی خاص کمال ساری امت کے مقابلہ میں نہایت اعلیٰ درجہ میں ہوتا ہے اور اگرچہ پیغمبر سے ادنیٰ درجہ میں ہوتا ہے لیکن دونوں میں حد سے زیادہ قرب کی وجہ سے ایک کا دوسرے سے امتیاز واضح اور نمایاں نہیں ہوتا۔ البتہ پیغمبر تو تمام کمالات کے اعلیٰ درجات کا جامع ہوتا ہے۔ لیکن خواص امت میں سے کسی میں اعلیٰ درجہ کا ایک کمال ہوتا ہے کسی میں دو اور کسی میں تین، کسی میں اور بھی

زیادہ، تو جس کسی کو جتنے اعلیٰ درجے کے کمالات حاصل ہوتے ہیں وہ اسی قدر اور ان ہی کمالات میں پیغمبر کے مشابہ ہو جاتا ہے اور اسی مشابہت کو امامت کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

مثلاً علم شریعت دو طریقوں سے حاصل ہوتا ہے۔ براہ تقلید یا براہ تحقیق، پھر ائمہ فقہ تحقیق کے بھی دو طریق ہیں ایک الہام دوسرے اجتہاد، اور پیغمبر کا علم تقلیدی نہیں ہوتا، بلکہ تحقیقی ہوتا ہے، تو امت کے جن اکابر کو یہ درجہ اجتہاد کمال درجہ میں حاصل ہوا۔ وہ اس کمال میں پیغمبر سے کمال مشابہت کی وجہ سے امام کہلائے گئے جیسے فقہ کے ائمہ اربعہ۔

اسی طرح علم عقائد انبیاء علیہم السلام کے پاس تقلیدی نہیں ہوتا بلکہ اس کی بنیاد ائمہ کلام یا استدلال ہوتا ہے یا الہام۔ اب جو احاد امت اس فن میں استدلال کے درجہ کمال پر فائز ہوں ان کو مشابہت کی وجہ سے اس فن کا امام کہا جاتا ہے جیسے علم کلام کے امام رازی و غزالی وغیرہا، ایسے ہی ادائے نماز کے دو طریقے ہیں، انفرادی یعنی ائمہ نماز تنہا یا باجماعت، پھر جماعت کے ساتھ بھی یا مقتدی ہو کر یا امام بن کر۔ چونکہ پیغمبر کی نماز باجماعت ہوتی تھی۔ اور وہ مقتدی نہیں بلکہ امام ہوتے تھے۔ اب اس بات میں جو آپ کے مشابہ ہوتا ہے اس کو امام کہا جاتا ہے۔

اسی طرح قوم و ملک کی معاشی تدابیر، ملی استحکام اور اصلاح معاد کا کام جس امام الامت کو سیاست ایمانی کہا جائے اس کے قیام کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک بطریق تبعیت یعنی تابع ہو کر جیسے حضرات خلفاء رضی اللہ عنہم کے نائبین و معاونین۔ اور یا بطریق مقبوعیت جیسے حضرات خلفاء راشدین۔ چونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی سیاست دوسری نوع کی ہوتی ہے۔ اس لئے سیاست ایمانی کے قیام میں جو ہر بنائے مقبوعیت درجہ کمال پر پہنچے ہوئے ہوں۔ ان کو امام کہا جاتا ہے۔ اسی مشابہت کا پتہ اس

حدیث سے چلتا ہے :

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم تكون النبوة
فیکم ما شاء اللہ ان تكون شریفہا اللہ
تعالیٰ ثم تكون خلافت علیٰ منهاج النبوة
ما شاء اللہ ان تكون شریفہا اللہ
تعالیٰ ثم يكون ملکًا عاصفًا فیکون ما شاء
اللہ ان يكون شریفہا اللہ ثم يكون
ملکًا جبریت فیکون ما شاء اللہ ان يكون
شریفہا اللہ ثم تكون خلافت علیٰ
منہاج نبوة ثم سکت۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم
میں نبوت اس وقت تک رہے گی جب تک
اللہ چاہیں گے کہ وہ رہے پھر اس کو اللہ تعالیٰ
اٹھالیں گے۔ اس کے بعد منہاج نبوت پر یعنی
نبوت کے مشابہ) خلافت قائم ہوگی جب تک
اللہ اس کے بارے میں چاہیں گے کہ وہ رہے
پھر اس کو بھی اللہ تعالیٰ اٹھالیں گے تو خود مختار
بادشاہتیں ہوں گی جب تک اللہ چاہیں گے،
پھر وہ نظام بھی اٹھالیا جائے گا، تو جبری حکمران
ہوگی جب تک اللہ چاہیں گے پھر اس کو بھی
اٹھالیں گے، تو اس کے بعد پھر منہاج نبوت پر
خلافت ہوگی اتنا فرما کر آپ خاموش ہو گئے۔

تو امام فن کے اس کمال میں اس نوع کے کمال پیغمبری سے کوئی فرق نہیں ہوتا سوائے اس کے
کہ درمیان میں نسبت کا فرق عامل ہوتا ہے جیسا کہ بعض احادیث اس کی شاہد ہیں۔ مثلاً آپ نے
حضرت عمرؓ کے بارے میں فرمایا جو ہر آئینہ کمالات نبوت کے حامل تھے۔

اوکان بعدی نبیًا کان عمر
اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمرؓ ہوتے۔

اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا :

انت منی بمنزلہ ہارون من موسیٰ

الا انہ لا نبی بعدی

تم میری نسبت سے ایسے ہو جیسے ہارونؓ موسیٰؓ
کی نسبت سے تھے، مگر میرے بعد کوئی نبی
نہیں ہے۔

بہر حال مولانا شہید کی مذکورہ بالا شہادت سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ پیغمبر کا ہر خلقی کمال حاصل کیا جاسکتا ہے سوائے نبوت کے۔

اب یہ دیکھنا ہے کہ وہ کیا کمالات پیغمبری ہیں جن کی ایک خلیفہ راشد میں اور امامت کمالات پیغمبری اکبری کے بلند مرتبہ منصب کی اہل شخصیت میں موجودگی ضروری ہے اس سلسلہ میں بھی حضرت مولانا شہید سے ہی استفادہ کرنا ہوگا، یہاں ہم اپنے لفظوں میں کتاب "منصب امامت" کے متفرق حصوں سے خلاصہ درج کر رہے ہیں، کیونکہ اصل کتاب فارسی میں ہے اور کافی تفصیلی بحث اس کے اندر ہے۔

مولانا کے ارشاد کا حاصل یہ ہے:

حضرات انبیاء علیہم السلام کے وہ کمالات جن سے منصب امامت کے کمالات کا ربط و تعلق ہے پانچ قسم کے ہیں، جو یہ ہیں:

وجاہت، ولایت، بعثت، ہدایت اور سیاست،

وجاہت سے مراد یہ ہے کہ بارگاہ خداوندی میں محبوبیت اور ملائکہ مقربین کے نزدیک عزت نصیب ہو اور بندگان خدا کے حق میں واسطۂ فیوض ربانی ہوں جس کو "سیادت" بھی کہا جاتا ہے۔

لیکن یہ وجاہت یا اعمالِ صالحہ اور کمالِ اطاعت کے نتیجہ میں حاصل ہوتی ہے

اقسام وجاہت جیسے حدیث میں ہے:

لا یزال عبدی یتقرب بالنوافل حتی
 احببتہ الخ

ہمیشہ میرا بندہ نوافل کے ذریعہ تقرب حاصل کرنے میں لگا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ میں اس کو محبوب بنالیتا ہوں۔

اور یہ وجاہت اجتہادی بھی ہوتی ہے، اور کمالات بطور نتیجہ و ثمرہ ظاہر ہوتے ہیں اور یہی وجاہت حضرات انبیاء علیہم السلام کو حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم میں ہے:

یا مریم ان اللہ یشرک بکلمۃ منہ الصمد
 المسیح عیسیٰ ابن مریم وجہا فی الدنیا
 والاخرۃ
 اے مریم بلاشبہ اللہ تعالیٰ تجھے اپنی طرف سے
 ایک کلمہ کی خوشخبری دیتے ہیں جس کا نام مسیح
 عیسیٰ ابن مریم ہے اور جو ذی وجاہت ہوگا
 دنیا اور آخرت میں۔

اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں ارشاد فرمایا گیا:
 وکان عند اللہ وجہا
 اور واسطۃ غفارتک لنفسی
 اور اجتنبہم وھدینہم الی صراط
 مستقیم
 اور تھے وہ اللہ کے نزدیک ذی وجاہت۔
 اور تجھ کو گناہوں سے بچانے کے واسطے۔
 اور برگزیدہ کیا ہم نے ان کو اور رہنمائی کی
 صراط مستقیم کی طرف۔

اور والقیۃ علیک حجة معی ولتصلح
 علی غیبی۔

شعبہ ہائے ولایت | ولایت کے تین شعبے ہیں:
 معاملات صادقہ: یعنی غیبی ذرائع سے تعلیم و تربیت اور تفہیم کا انتظام نیز الہام اور
 حکمت کا عطا ہونا

مقامات کاملہ: اس سے مراد اللہ تعالیٰ کے ساتھ محبت اور خشیت کا ہونا اور
 توکل، صبر و رضا، استقامت، زہد و قناعت وغیرہ ہیں۔
 اخلاق ناضلہ: اس کے ذیل میں بلند ہمتی، شجاعت، حلم و حیا اور لوگوں کے ساتھ
 شفقت و محبت آتی ہے۔

بعثت کا حاصل یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کسی قوم کے عوام و خواص میں تبلیغ احکام
 بعثت کے لئے مامور ہوتے ہیں مگر بعثت کی ایک ظاہری صورت ہے۔ یعنی جن احکام
 کی ان کو تبلیغ کرنی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بذریعہ وحی و الہام ان تک پہنچیں۔ ان

ایک باطنی حقیقت ہے۔ اور وہ ہے کہ ان حضرات کے مقدس قلوب میں مخلوق خدا کے لئے بے پایاں شفقت و محبت ہو، جیسے باپ کے دل میں اولاد کی محبت ہوتی ہے اور اسی کی وجہ سے وہ اس اولاد کی تعلیم و تربیت اور پرورش کی راہ میں ہر طرح کی تکلیفیں اور ازیتیں خندہ پیشانی سے برداشت کر لیتا ہے۔

وجاہت کے ذیل میں جس سیادت یعنی واسطۂ فیوض ربانی ہونے کا تذکرہ ہدایت ہے اسی کے اثرات اور متعلقہ امور کے ظہور کا نام ہدایت ہے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ معاشی نظم و ضبط اور ہر گوشہ ہائے زندگی کی فلاح و بہبود سیاست کے جو مقررہ اصول و ضوابط ہیں ان کے مطابق امامت و حکومت کے ذریعے عوام کی تربیت کرنا، اب انہی حکمرانی سے دینی اصول پر عوام کی اصلاح و تربیت اور دینی امور میں ان کو نفع رسانی مقصود ہو تو یہ "سیاست ایمانی" ہے، اور اگر اس کے برعکس بعض برسر اقتدار آنا اور پھر اس کے ذریعے سے جاہ و مال کی محبت، اظہار شوکت اور توسیع اقتدار کے نفس پرستانہ جذبات کی تسکین مقصود ہے تو اس کا نام "سیاست سلطانی" ہے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا تشریح کے مطابق "سیاست سلطانی" تو اپنی حرکت سیاست ایمانی و سکناات اور طریق کار میں کس ضابطہ قاعدہ کی پابند نہیں ہوتی اور نہ اس کے لئے کسی اہلیت و قابلیت کی شرط ہے، مگر سیاست ایمانی کی یہ صورت نہیں ہے۔ اس کا دائرہ بھی متعین اور نہیج بھی مقرر، اور اس کے لئے بڑی گہری اور پختہ صلاحیت کی ضرورت بھی ہے، تو غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس صلاحیت کے آئینہ دار پانچ نکات ہیں:

۱۔ فراست، ۲۔ امارت، ۳۔ عدالت، ۴۔ حفاظت، ۵۔ نظامت

(۱) فراست: اس کا مطلب یہ ہے کہ مردم شناسی کا ملکہ ہو، تاکہ جو جس صلاحیت کا

ہو اس کے مناسب ہی اس سے کام لیا جائے۔

(۲) امارت : اس کے معنی یہ ہیں کہ لشکر کشی اور مقابلہ آرائی کا سلیقہ ہو۔

(۳) عدالت : اس کا حاصل یہ ہے کہ فصل خصومات کی ماہرانہ اہلیت ہو، جس کے لئے بنیادی طور پر اس بات کی صلاحیت ہونی ضروری ہے کہ حق کو باطل سے اور صداقت کو کذب سے الگ کر سکے۔

(۴) نظامت : یعنی بیت المال کے تمام محاصل کی وصولیابی کا بہتر نظم و نسق اور پھر صحیح مصارف اور مقررہ مدت میں ان کے خرچ کا بندوبست کر سکے۔

اب اگر کسی میں وجاہت اور ولایت یہ دو کمالات ہوں تو اس کو امامت
امامت کی اقسام | خفیہ حاصل ہے اور اگر بعثت و ہدایت بھی نصیب ہے تو امامت باطنی
ملی ہوئی ہے۔ اور اگر ان کمالات کے ساتھ سیاست بھی میسر ہے تو امامت تامة کے حلیل القدر
منصب پر وہ فائز ہے۔ حضرات خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کو امامت کا یہی سب سے
بلند مرتبہ یعنی امامت تامة حاصل تھا۔

جن حضرات کو امامت خفیہ حاصل ہے وہ بوجہ سیادت کے یعنی خداوند تعالیٰ اور اس
کے بندوں کے درمیان واسطہ فیوض تو ہوتے ہیں مگر بعثت و ہدایت کے نہ ہونے کی وجہ
سے مخلوق کی ہدایت ان کے سپرد نہیں ہوتی اس لئے یہ فیوض تشریعی کے لئے واسطہ نہیں ہوتے
بلکہ صرف فیوض تکوینی کے لئے ہوتے ہیں اور ان کو امام بھی نہیں کہا جاتا، البتہ جن کو
امامت تامة حاصل ہے ان کو مطلقاً امام کہا جاتا ہے۔ اسی امامت کی طرف آیت ربانی
میں اشارہ ہے :

قال انی جاعلک للناس اماما
اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم سے فرمایا میں بنانے
والا ہوں تجھے لوگوں کا امام۔

اور وجعلنا منہم ائمة یہدون بامرنا اور بنادے ہم نے ان میں سے امام جو ہدایت

پاتے ہیں ہمارے امر سے جبکہ انہوں نے
صبر کیا۔

لما صبروا

اور وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا
واوحينا اليهم فعل الخيرات واقام
الصلاة وابتاء الزكاة وكانوا عابدين
اور بنا دیا ہم نے ان کو امام جو ہمارے امر سے
ہدایت پاتے ہیں اور ہم نے ان کی طرف وحی
کی اچھے کاموں کے کرنے کی اور نماز کے قائم
کرنے اور زکوٰۃ ادا کرنے کی اور ہو گئے وہ
ہمارے عبادت گزار۔

خواہ ان ائمہ سے ہدایت عام اور بکثرت پھیلی ہو جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت موسیٰ
علیہ السلام سے پھیلی۔ اور یا ایک بھی ہدایت یافتہ نہ ہوا ہو جیسے حضرت لوط علیہ السلام سے
نہ ہو سکا، مستفیذین کی کثرت و قلت کا اثر ان حضرات کے اپنے کمال اور مرتبہ پر کچھ نہیں
پڑتا کیونکہ اس کا تعلق تو افراد قوم کی سعادت و شقاوت سے ہے، بہر حال جن کو امامت تامہ
حاصل ہے ان کو خلیفہ راشد کہا جاتا ہے۔ یہ تینوں اقسام امامت حقیقیہ کہلاتی ہیں۔

ہاں البتہ خلفاء راشدین کے سلسلہ میں یہ فرق ہے کہ اگر کسی خلیفہ راشد
خلافت راشدہ کی انواع کی خلافت کو عامہ مسلمین نے بالاتفاق تسلیم کیا ہو اور انتظام ملک
و ملت حسب منشاء خلافت چلا تو وہ خلافت منظمہ ہے جیسے پہلے خلفاء ثلاثہ کی خلافت۔ اور
اگر خلیفہ راشد کی خلافت کو پوری امت نے اس وقت تسلیم نہیں کیا حالانکہ وہ خلیفہ راشد تھا
خلافت میں بھرپور سعی فرماتے رہے تو وہ خلافت غیر منظمہ ہے، جیسے خلیفہ رابع حضرت علیؑ کی
خلافت، اور اگر خلافت منظمہ کو لوگوں نے برضا و رغبت اور بدل و جان قبول
کیا ہو تو وہ خلافت محفوظ ہے، اور اگر بعض لوگوں کو اس خلافت پر کچھ اعتراض
ہوا اور اس خلیفہ کے با اقتدار رہنے سے ٹکدر محسوس کرتے رہے لیکن بغاوت
یا خلافت سے برخاستگی کے مطالبہ تک نوبت نہ پہنچی ہو تو اس کو خلافت مفتونہ

کہا جائے گا۔

ایک بات یہ مشہور ہے کہ خلافت راشدہ بس حضرت علیؓ تک رہی ہے
خلافت راشدہ ختم نہیں ہوئی جیسا کہ حدیث میں بھی ارشاد ہے، الخلافت بعدی ثلاثون
سنۃ (خلافت راشدہ میرے بعد تیس سال تک ہے) لیکن حضرت شہیدؒ اس کی وضاحت کر رہے
ہیں کہ ایسا کبھنا غلط ہے۔ مولانا شہیدؒ کا فرمانا یہ ہے کہ خلیفہ راشد وہ ہے جو منصب امامت پر
فائز ہو اور سیاست ایمانی کے ابواب کا اس سے ظہور ہو۔ جس کو بھی یہ بات حاصل ہوگی وہ
خلیفہ راشد ہے خواہ وہ کسی بھی خاندان اور برادری کا ہو۔ لفظ خلیفہ کی نوعیت ایسی نہیں جیسے
الفاظ خلیل اللہ، کلیم اللہ، حبیب اللہ، صدیق اکبر، فاروق اعظم اور ذوالنورین وغیرہ ہیں کیونکہ
یہ متعین افراد کے مخصوص خطابات ہیں، کسی دوسرے کے لئے نہ بولے جاتے ہیں اور نہ سمجھے جاتے ہیں
بلکہ لفظ خلیفہ کی نوعیت ایسی ہے جیسے دلی اللہ، مجتہد، عالم، عابد، فقیہ اور محدث، حافظ اور بادشاہ
وزیر کی ہوتی ہے کہ جن میں بھی یہ صفات خاصہ پائی جائیں گی ان ہی کے لئے یہ الفاظ بول دے
جائیں گے باقی حدیث میں تیس سال کی جو تحدید ہے اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کے بعد خلافت
راشدہ کا وجود سرے سے ہو گا ہی نہیں بلکہ منشا یہ ہے کہ تسلسل کے ساتھ تیس سال خلافت راشدہ
رہے گی، پھر یہ تسلسل منقطع ہو جائے گا، اس کے بعد پھر کسی وقت خلافت راشدہ عود کرے گی یا نہیں
اس کا تذکرہ اس حدیث میں نہیں ہے، لیکن دوسری حدیث میں عود کرنے کا تذکرہ ہے جیسا کہ سابق میں
ایک حدیث نقل کی جا چکی ہے اس کے مطابق دور تابعین کے ایک بزرگ حضرت حبیبؒ نے حضرت عمر
بن عبدالعزیزؒ کو خلیفہ راشد قرار دیا تھا، جس کو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے بخوشی قبول بھی کیا تھا۔ نیز دوسری
روایتوں میں مہدی موعود کی آمد کا تذکرہ ہے علاوہ ازیں آپ سے پہلے بھی بہت سے خلفاء راشدین
اور مہدی آئے ہوں گے یا آئیں گے۔ حضرت مولانا شہیدؒ نے مہدی موعود کے علاوہ دوسرے مہدیین
کی تشریف آوری کے سلسلہ میں مختلف روایتیں بھی نقل کی ہیں۔

(باقی)

آثارِ عمر بن خطابؓ پر ایک نظر

(۵)

جناب محمد اچمل الصلاحی استاذ ادب مدرستہ الاصلاح سرانے میرا عظیم گدھ
(۱۳) حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو جب جنگِ قادسیہ میں فتح حاصل
ہوئی تو آپ نے عمرو بن معدیکرب کو جنھوں نے اس جنگ میں بڑی جانبازی کا مظاہرہ
کیا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک خط دے کر لکھ بجا اس خط میں عمرو بن معدیکرب
کی شجاعت کا تذکرہ تھا۔ اور ان کی بڑی تعریف کی گئی تھی۔ عمرو بن معدیکرب دار الخلافہ
پہنچے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کا حال دریافت فرمایا۔
عمرو بن معدیکرب نے بھی حضرت سعد رضی اللہ عنہ کی بے حد تعریف کی اور یہاں تک کہا
کہ "حضرت سعد مسلمانوں کے لیے باپ کی طرح ہیں"

اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"لشد صا تقارضتما الشاء" (البیان ج ۲ ص ۶۸)

ڈاکٹر صاحب نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد کا یہ ترجمہ کیا ہے:

"واہ وا تم نے تو ستائش کا حق ادا کر دیا" (اثر نمبر ۳۵ شمارہ جون ۱۹۷۷ء)

لیکن میرے نزدیک یہ ترجمہ جو وہ عربی زبان کے عام قاعدے اور اس کے استعمال
کے باطل خلاف ہے اس لئے صحیح نہیں ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اصل میں لفظ "تقارضتما"
تقارضتما ہے جو شنی کا صیغہ ہے اور ترجمہ میں اسے نظر انداز کر کے صیغہ واح کا ترجمہ
کیا گیا ہے۔ جو درست نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ "تقارض شاء" عربی زبان میں
ایک دوسرے کی تعریف کرنے کو کہتے ہیں۔ اور ترجمہ میں صرف ایک ہی کی تعریف کر کے

ذکر کیا گیا ہے۔

خیال ہوتا ہے کہ جاحظ نے چوں کہ صرف عمرو بن معدی کرب کے جملے نقل کئے ہیں اور ان کا پس منظر ذکر نہیں کیا ہے شاید اسی وجہ سے ڈاکٹر صاحب سے اس کے سمجھنے میں یہ غلطی ہو گئی لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جواب جس کا ڈاکٹر صاحب نے ترجمہ کیا ہے خود بول رہا ہے کہ دو آدمیوں نے ایک دوسرے کی تعریف کی ہے۔ اس جملہ کا سادہ اور صاف ترجمہ یہ ہے :-

”تم دونوں نے ایک دوسرے کی خوب تعریف کی“

دونوں سے مراد حضرت سعد بن ابی وقاص اور عمرو بن معدی کرب ہیں۔ ابن ابی الحدید شارح نہج البلاغۃ نے ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ کے حوالے سے یہی واقعہ نقل کیا ہے اور اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول میں اتنا اضافہ ہے۔

”کتب یثنی علیہی وقامت
سعد بن ابی وقاص تعریف لکھی اور تم نے یہاں
تثنیٰ علیہا
آکر ان کی تعریف کی۔“

عمرو بن معدی کرب نے حضرت سعد بن ابی وقاص کی تعریف میں جو کلمات کہے تھے ان میں ایک جملہ یہ بھی ہے۔ ”نبطی فی حیوۃ“ ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ کیا ہے: سادہ لباس میں نبطی ”لیکن یہ ترجمہ بھی صحیح نہیں ہے۔“ حیوۃ“ سے مراد وہ خاص نشست ہے جس کے عرب عادی تھے۔ اصلاً ”حیوۃ“ اس کپڑے کو کہتے ہیں جس سے وہ کمر اور گھٹنوں کو باندھ کر بیٹھا کرتے تھے۔ اس طرح بیٹھنے کو ”اجتماع“ کہتے ہیں اور اس جملہ کا مطلب یہ ہو گا کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اس مخصوص نشست میں نبطی لگتے ہیں۔

ابیان وائتیں کی روایت میں ”حیوۃ“ کا لفظ ہے مگر علامہ ابن اثیر نے لکھا ہے کہ مشہور روایت: ”حیوۃ“ کی ہے رجم کے ساتھ ”حیوۃ“ خراج وصول کرنے کو کہتے ہیں۔

ازالة الخفاریں مقاتل الفرسان لمعمر بن المثنی سے "جہادۃ حیوۃ" اور شرح ابن ابی الحدید میں اسی کتاب سے "جہادۃ" کے الفاظ منقول ہیں جن سے مشہور روایت کی تائید ہوتی ہے۔ راقم الحروف کے خیال میں یہی روایت صحیح ہے "جہادۃ (جائے حطی کے ساتھ) تصحیف ہے۔ نبطی چوں کہ تعبیرات، آبادکاری اور مالگزاری وصول کرنے میں مشہور تھے اس لئے عمرو بن معدیکرب نے حضرت سعد کو ان سے تشبیہ کی العقد الفرید کا جوائڈ لٹن احمد امین وغیرہ کی تحقیق سے شائع ہوا ہے اس میں بھی "جہادۃ" کی بجائے "جہادۃ" درج کیا گیا ہے۔ اور حاشیہ میں تصریح موجود ہے کہ خطوطات میں "جہادۃ" تھا مگر ہم نے شرح ابن ابی الحدید کی روایت پر اعتماد کیا ہے۔

(۱۳۴) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک خطبہ کا ایک جملہ یہ ہے:

"لن يبلغ حق ذي حق أن يطاع في معصية الله" (البیان ج ۱ ص ۱۷۲)

ڈاکٹر صاحب نے اس جملہ کا ترجمہ یہ کیا ہے:-

"حق دار کو اس کا حق ہرگز نہیں ملے گا اگر اس نے اللہ کے احکام سے روگردانی

میں کسی اور کی فرمانبرداری کی۔" (اثر نمبر ۳۶ شمارہ جون ۱۹۵۷ء)

یہ ترجمہ اس وقت صحیح ہوگا جب عبارت یوں ہو:

"لن يبلغ ذا حق حقه إن أطاع في معصية الله"

ڈاکٹر صاحب کے ترجمہ میں دوسری غلطیوں کے علاوہ حقدار ہی کو اللہ کی نافرمانی

میں کسی کا فرمانبردار قرار دیا گیا ہے۔ حالانکہ اصل عبارت میں "حق دار" فرمانبردار نہیں

ہے بلکہ اللہ کی نافرمانی میں خود اس کی فرمانبرداری کئے جانے کا ذکر ہے "ذی حق" سے ہنرت

عمر رضی اللہ عنہ خود اپنے کو مراد لے رہے ہیں۔ اس صورت میں جملہ کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا۔

"کسی صاحب حق (خلیفہ اور حاکم) کو یہ حق ہرگز نہیں پہنچتا کہ اللہ کی معصیت میں اس کی

اطاعت کی جائے؟

کنز العمال میں الحوائی کی روایت میں "حق ذی حق" کی بجائے "منزلہ ذی حق" ہے یعنی کسی حاکم کو یہ درجہ حاصل نہیں العقد الفرید کے الفاظ یہ ہیں؟

إِنَّهُ لَعَرِيْلَةٌ مِنْ حَقِّ مَخْلُوقٍ أَنْ
يُطَاعَ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ

کسی مخلوق کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ خالق کی معصیت میں اس کی اطاعت کی جائے

یہی بات حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے بھی خلیفہ ہونے کے بعد ایک خطبہ میں یوں فرمائی تھی:

أَطِيعُونِي مَا أَطَعْتُ اللَّهَ

تم اس وقت تک میری اطاعت کرنا جب

فِيكُمْ فَإِذَا عَصَيْتَهُ غَلَا

تاک میں تمہارے بارے میں اللہ کی اطاعت

طَاعَةٌ لِي عَلَيْكُمْ

کرتا رہوں مگر جب اللہ کی نافرمانی کروں

تو میری اطاعت تمہارے لئے ضروری نہیں

کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس حقیقت کو مختلف مواقع پر بار بار واضح فرمایا۔

(۱۵) حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور بدوی کے مکالمے میں بدوی کی بیوی کا نام "ام عونی"

عین اور نون کے ساتھ) چھپا ہے (اثر نمبر ۲۰ شمارہ جون ۱۹۷۷ء) جو غلط ہے۔ صحیح نام ہمزہ

اور ت سے ہے یعنی "ام آؤنی" ممکن ہے یہ کنایت کی غلطی ہو۔

(۱۶) ڈاکٹر صاحب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک قول کا ترجمہ کرتے ہیں:

کنز العمال ج ۸ ص ۲۰۷ ۲۰۸ العقد الفرید قدیم ایڈیشن ج ۲ ص ۱۱۲ ۱۱۳ حوالہ سابق ص ۱۱۱

جہزۃ خطب العرب ج ۱ ص ۶۷ ۶۸ صحیح مسلم کتاب الامارۃ سنن نسائی کتاب البیعتہ

”اگر تم میں سے کوئی کسی کے پاس تین مرتبہ جائے مگر تمہیں اس سے کوئی بھلائی نہ پہنچے
تو پھر اس کے یہاں جانا چھوڑ دو“ (اثر نمبر ۲۲ شمارہ جون ۱۹۵۷ء)۔

اصل اثر میں کسی کے پاس جانے کا ذکر نہیں ہے عبارت ماضیہ ہو۔

”اِذَا قُوِّجِهْ أَحَدُكُمْ فِي وَجْهِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَلَمْ يَصِبْ

خَيْرًا فَلْيَدَعْهُ“ (البیان ج ۲ ص ۱۱۱)

اس عبارت کا صحیح ترجمہ یہ ہے:-

”جب تم میں سے کوئی تین بار کسی سمت کا رخ کرے اور اسے کامیابی نہ ہو تو اسے چھوڑ
کر دوسری سمت کا رخ کرنا چاہیے۔“

یہ اثر دراصل تجارت سے متعلق ہے جیسا کہ دوسرے مقامات پر یہی اثر ان نسخوں
میں منقول ہے:-

”مَنْ تَجَرَ فِي شَيْءٍ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَلَمْ يَصِبْ فِيهِ فَلْيَتَحَوَّلْ مِنْهُ إِلَى غَيْرِهِ“
جو شخص کسی چیز کی تین مرتبہ تجارت کرے اور اس کو کچھ نفع نہ ہو تو اسے کسی دوسری چیز کی تجارت
کرنی چاہیے۔

مذکورہ بالا دونوں روایتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی روایت میدان تجارت سے متعلق
ہے اور دوسری سامان تجارت سے۔

(۱۷) شام کے گورنر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے نام حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے
مراسلہ کا ایک جملہ یہ ہے:-

”تَعَاهَدُ الْغُرَبَاءُ بِأَنْفِكَ إِنْ لَمْ تَتَّعِدْ لَا تَرُكْ حَقَّهُ وَارْجِعْ إِلَى أَهْلِهِ“

۱۔ بیرون الانبار ص ۲۵۰ تاریخ عمر لابن الجوزی ص ۱۹۱، شرح ابن ابی الحدید ج ۲ ص ۶۳۰

۲۔ الانوار ج ۲ ص ۱۹۶۔

(البيان ج ۲ ص ۱۷۱)

و إنما ضيع حقه من لم يرفق به

ڈاکٹر صاحب نے اس جملہ کا ترجمہ ان لفظوں میں کیا ہے:

”پروسی سے الف والٹ بروٹ کیوں کہ اگر اجنبی و بے گانگی بروٹ کے تو وہ اپنے حق

سے دست بردار ہو کر اپنے اہل و عیال کی طرف (بحالت مایوسی) واپس لوٹ جائے گا ایسے

پروسی کا حق اس نے تلف کیا جس نے پروسی کی رفاقت نہیں کی“ (انٹرنمبر ۴۳ شمارہ جون ۱۹۷۳ء)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ مکتوب دراصل آداب قصدا سے متعلق ہے۔ اس میں حضرت

معاویہ رضی اللہ عنہ کو آپ نے پانچ باتوں کا حکم دیا ہے مذکورہ بالا فقرہ میں قاضی کو یہ

ہدایت کی گئی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے وطن اور اہل و عیال سے دور تمہاری عدالت میں

مقدمہ لیکر آئے تو اس کا خاص خیال رکھو چنانچہ نرمی و رگنگت سے پیش آؤ اس کے مقدمہ

کا فیصلہ مقامی لوگوں سے پہلے کرو ورنہ وہ مایوس ہو کر واپس ہو جائے گا۔ اور اس کی

حق تلفی کی ذمہ داری تم پر ہوگی۔

فقرہ کے آخری لفظ ”لم یرفق به“ کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے ”رفاقت“ کیا ہے جو

صحیح نہیں ہے۔ یہاں ”رفق“ اسی مفہوم میں ہے جس میں ”تہجد“ کا لفظ استعمال ہوا ہے

”رفق به“ کے معنی ہیں نرمی اور ملاحظت سے پیش آنا۔ اس لئے اس جملہ کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا۔

”اجنبی کا خیال رکھو۔ ورنہ اپنا حق چھوڑ کر وہ اپنے اہل و عیال کے پاس واپس چلا

جائے گا۔ اس کا حق دراصل اسی نے ضائع کیا جو اس کے ساتھ نرمی اور رگنگت سے

پیش نہیں آیا۔“

ایک دوسری روایت میں ”لم یرفق به“ کی بجائے ”لم یرفح رآہہ“ ہے

امام ابو یوسفؒ نے عروہ بن روکم سے یہ روایت نقل کیا ہے کہ یہ خط حضرت عمر

رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ کو جب وہ شام میں تھے تحریر

۱۔ المبسوط ج ۱ ص ۶۵ ۲۔ اخبار القضاة نوکچ مطبوعہ ۱۹۲۷ء ج ۱ ص ۷۲ کتاب الحراج

فرمایا تھا۔ ابن ابی الحدید نے شرح پنج ابدانہ میں ایک جگہ اس خط کا مکتوب ایہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو بتایا ہے، الفاظ بھی بعینہ جاحظ کی روایت کے مطابق ہیں لیکن دوسری جگہ مصنف مذکور نے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ والی بصرہ کے نام حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک خط نقل کیا ہے۔ اس میں بھی مکتوب زیر بحث کا مضمون قدرے مختلف الفاظ میں وارد ہوا ہے۔

(۱۸) آداب قضاء ہی سے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک دوسرے مکتوب کی سند کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب یہ کرتے ہیں :

”ابو یوسف اپنے شیخ عبد الرحمن محمد بن عبد اللہ عزمی م ۵۵۵ھ سے روایت کرتے ہیں اور اس راوی سے جس نے ابوامیہ شریح بن حارث م ۷۲ھ سے روایت کی ہے۔ عمر غ نے معاویہ بن ابی سفیان حشر کو لکھا“ (اثر نمبر ۴۴ شمارہ جون ۱۹۷۵ء) لیکن اصل سند میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ سند کے الفاظ ملاحظہ ہوں :

”ابو یوسف عن العزمی عن حدثہ عن شریح أن عمر بن الخطاب کتب الیہ“

چونکہ اس سے قبل حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے نام حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مراسلہ گزر چکا ہے اس لیے ڈاکٹر صاحب نے ”الیہ“ کی غنیہ کا مرجع حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو سمجھا۔ حالانکہ سند زیر بحث میں مکتوب ایہ خود حضرت شریح ہیں اس لیے اس سند کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا۔

”ابو یوسف نے عزمی سے اور عزمی نے اس شخص سے روایت کی جس نے حضرت شریح سے نقل کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انھیں (حضرت شریح کو) لکھا۔“

رب) اس خط میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت شریح کو تین ہدایت دی ہیں جنکے الفاظ یہ ہیں: "لا تشاس، ولا تقار قضا" (البیان ج ۲ ص ۱۷۲)

ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس فقرہ کا ترجمہ یہ کیا ہے:
"مجلس عدالت میں کسی فریق سے سودا کرو نہ جھگڑا اور نہ حق دادر سے حق چھینو نہ کسی کو نقصان پہنچاؤ۔"

"مشاراة" کے معنی خرید و فروخت کے ضرور آتے ہیں مگر یہاں اس کا کوئی موقع نہیں اس لئے کہ خرید و فروخت کا تذکرہ مستقلاً آگے آ رہا ہے۔ ثانیاً "لا تقار" سے اس کا کوئی جوڑ نہیں راگر "فریق سے سودا کرنے" سے مراد رشوت ہے تو یہ بھی درست نہیں ترجمہ کی دوسری غلطی یہ ہے کہ "تقار" کو مستقل حیثیت دیدی گئی ہے جب کہ جاحظ کی زیر بحث روایت میں اگر ڈاکٹر صاحب کا نسخہ ہمارے نسخے سے مختلف نہیں ہے۔ "تقار" ماقبل کے دونوں نخلوں سے تعلق ہے۔ ڈاکٹر صاحب کا ترجمہ اس صورت میں صحیح ہو تا جب دوسرے مقامات کی طرح یہاں بھی "ولا تقار" علیحدہ جملہ کی حیثیت سے آیا ہوتا۔

شرح ابن ابی الحدید میں "لا تشاس ولا تقار" کی روایت ہے یعنی پہلا فعل سین مہما کے ساتھ ہے، "لا تقار" نہیں ہے۔ اور "لا تقار" مستقل جملہ ہے۔ مبسوط میں فائب کے جمع سے یوں مروی ہے:

"عن شریح أن عمر كتب إليه أن لا يشار ولا يقار ولا يبيع ولا يبتاع في مجلس القضاء" یہ زیر بحث فقرہ کے پہلے لفظ کو تین طرح پڑھ سکتے ہیں:

۱۔ لا تشاس رائے مکسور غیر مشدود اس کا مصدر "مشاراة" ہوگا یعنی مقتل اللام

۲۔ شرح ابن ابی الحدید ج ۱ ص ۶۹۱۔ ۳۔ المبسوط للسرخسی ج ۱۶ ص ۶۶

(ب) لَا تُشَارُّ (رائے مشدود اور شین مجہ) مصدر "مشارۃ" ہوگا یعنی مضاعف
(ج) لَا تُسَارُّ (رائے مشدود اور سین مہملہ) گویا شین مجہ کی صورت میں دو شکلیں
ہوں گی اور سین مہملہ کی صورت میں ایک ہی شکل اور وہ یہ کہ ہر مشدود ہو۔

جاء خط کی روایت میں "لا تشار" کے ساتھ "لا تمار" بھی ہے جس کا تقاضا ہے کہ اول
الذکر لفظ میں شین مجہ ہی ہو کیوں کہ یہ دونوں لفظ عام طور پر ایک ہی ساتھ استعمال
ہوتے ہیں اور ان کے معنی بھی بغیر سبائیکساں ہیں اب رہا یہ سوال کہ ان کا مادہ "مشری و
مری" ہے یا "مشر و ممر" تو دونوں کی گنجائش ہے۔ "مشارۃ و مشاراة" اور "ممارۃ و ممرارۃ"
کے درمیان معنوی اعتبار سے کچھ زیادہ تفاوت نہیں ہے۔ "مشارۃ" کے معنی شرا نگیزی ایک
دوسرے سے جھگڑا کرنا اسی طرح "مشاراة" کے معنی بھی سخت جھگڑا کرنا۔ "ممارۃ" کے معنی کشتی
لڑنا، شکست دینے کے لئے کشمکش کرنا اور "ممرارۃ" کے معنی بے جا بحث و تکرار کرنا بکثرت
استعمال کو دیکھا جائے تو "مشاراة" اور "مماراة" کو ترجیح حاصل ہوگی۔ یہ دونوں لفظ اور
ان کے مشتقات اکثر ساتھ استعمال ہوتے ہیں اور بہت سے مقامات پر اس صراحت
کے ساتھ آئے ہیں کہ ان میں کوئی اور تاویل ممکن نہیں مثلاً جب سائب بن صفی بنی صلی
اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے اور آپ سے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول کیا آپ مجھے پہچانتے
ہیں؟ تو آپ نے فرمایا:

وکیف لا أعرف شریکی فی الجاہلیۃ دور جاہلی کے اس رفیق کو کچھ نہ پہچانوں گا
الذی کان لا یشاری ولا یمادی جو کبھی جھگڑا کرتا تھا نہ بجا بحث و تکرار
ابن النقفع کا قول ہے:

المشاراة والمماراة جھگڑا اور بحث و تکرار سے دیرینہ دوستی
یفسد ان الصداقة القديمة میں فساد پیدا ہو جاتا ہے اور مستحکم
و یحلان العقدۃ الوثیقۃ۔ تعلق بھی ٹوٹ جاتا ہے۔

ابن عبد ربہ (متوفی ۳۲۷ھ) نے مذکورہ بالا دونوں آثار میں باب کے تحت درج کئے ہیں اس کا عنوان ہی "باب فی ترک المشا رة والمسا رة" رکھا ہے۔
حضرت میمون بن مہران (متوفی ۱۷۷ھ) سے سوال کیا گیا: ناراضگی کی وجہ سے کسی دوست سے آپ کے تعلقات منقطع کیوں نہیں ہوتے تو آپ نے جواب دیا۔

لا فی الاشار ۃ ۛ
والا امار ۃ ۛ
اس لئے کہ میں اس سے جھگڑا اور بحث و تکرار نہیں کرتا۔

کثرت سے دونوں مصادر کے ایک ساتھ استعمال ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر میں بھی ہم "لا اشار ولا تمار" کو اشارۃ و ممارۃ سے ماخوذ نہ سو کریں جیسا کہ البیان والتبیین کے شارح من السند بی کانبال معلوم ہوتا ہے کہ لیکن شرح ابن ابی الحدید اور المبیوط کی روایت کی روشنی میں جس میں "لا تضار" بھی آیا ہوا ہے ایک اور پہلو پر غور کرنا باقی ہے۔

دو یا دو سے زائد لفظوں کے درمیان صوتی ہم آہنگی اور توازن پیدا کرنے کے لئے کبھی کبھی عربی زبان میں ایک لفظ کو دوسرے کے مطابق کر دیتے ہیں اور اس کے لئے زبان کے عام اور معروف قواعد کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ بلکہ بسا اوقات مادہ میں بھی مناسب تصرف سے گریز نہیں کرتے۔ اصطلاح میں اس عمل کو "اتباع" کہتے ہیں۔ "اتباع" عربی زبان کا ایک فصیح مصروف اور کثیر الاستعمال اسلوب ہے کلام عرب میں بکثرت اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ "اتباع" کی مختلف شکلیں ہیں جنکی تفصیل معلوم کرنے کے لئے امام سیوطی کی "المزہر" اور ابو الطیب اللغوی (متوفی ۳۵۷ھ) کی کتاب الاتباع کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ ہم یہاں چند مثالیں پیش کریں گے۔

وفد عبد القیس کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ منقول ہیں:

”موجبا بالقوم غیر خزا یا ولا ند امی“

امام نخت قزلباش (متوفی سن ۸۷۰ھ) کے نزدیک یہاں اتباع ہے۔ کیوں کہ قواعد کی رو سے ”ند امی“ کی بجائے ”نادین“ ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ ”ند امی“ ندان کی جمع ہے اور یہاں ”نادم“ کی جمع کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ گویا صرف ”خزا یا“ سے ہم آہنگ کرنے کے لئے ”نادین“ کی بجائے ”ند امی“ کہا گیا۔ مقصد تحسین کلام ہے۔

ایک دوسری حدیث میں ہے:

”ار حین مأس ورات غیر مأ جورا ت“

قواعد کا تقاضا ہے کہ پہلا لفظ ”مازورات“ کی بجائے ”موزورات“ ہو اس لئے کہ اس کا مادہ ”مہوز الفار“ کی بجائے ”مضل الفار“ ہے مگر ”ماجورات“ سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے یہ تبدیلی کر دی گئی۔ عربوں کا ایک مشہور جملہ ہے:-

”إني لا يتد بالخدایا والعشایا“

”خداۃ“ کی جمع ”خدوات“ آتی ہے؛ اہل نخت کا اتفاق ہے کہ مندرجہ بالا قول میں ”العشایا“ سے ہم آہنگ کرنے کے لئے بجائے ”خداوت“ کے ”خدایا“ کا لفظ استعمال کیا گیا۔

خود سائب بن صفی کی روایت میں جو اد پر گزر چکی ہے بعض مراجع میں ”لا یشاہ ولا یساری“ کے ساتھ ”ولا ید اساری“ کا لفظ بھی مذکور ہے۔ یہ آخری لفظ اصلاً ”لا ید اری“ ہونا چاہیے اس لئے یہاں اس کا مادہ (دہر) ”مہوز اللام“ ہے لیکن ماقبل کے دونوں لفظوں سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے ہمزہ کو ”ی“ سے بدل دیا گیا ہے۔ موجودہ شکل میں بظاہر وہ ”مہوز“ کی بجائے معتل دکھائی دیتا ہے۔

عربی زبان کے اس فصیح اور معروف اسلوب کو سامنے رکھ کر اور زیر بحث اثر کی جگہ

پر غور کیجئے۔

لا تشار، ولا تمار، ولا تضار

اسلوب اتباع کی روشنی میں اس عبارت کی دو شکلیں ہیں ایک تو یہ کہ "لا تضار" کی تشدید ختم کر دی جائے اور تینوں لفظوں کا آخری حرف مکسور ہو۔ دوسری شکل یہ ہے کہ "لا تضار" جو اصلاً مضاعف ہے اسے اپنے حال پر رکھیں اور ابتدائی دونوں الفاظ کو اسی طرح "معتل" کی بجائے "مضاعف" کر دیں۔ اس صورت میں تینوں کی راء مشرکہ ہو جائے گی۔

ہمارے نزدیک قواعد "اتباع" کی روح اور کلام عرب کے مزاج سے قریب ترین شکل یہی آخری ہے۔ اس لئے کہ آخری شکل میں ہم قواعد کی خلاف ورزی کئے بغیر اس مقصد کو حاصل کر لیتے ہیں جس کے لئے "اسلوب اتباع" کو اختیار کیا جاتا ہے اور پرگزہ چکا ہے کہ مشارة و مارة اور مشارة و مارة مواقع استعمال کے اعتبار سے ملتے جلتے ہیں اس لئے بآسانی ہم "لا تشار ولا تمار" کو مشارة و مارة سے ماخوذ قرار دے سکتے ہیں اور ہمارا یہ عمل "اتباع" بھی نہ ہوگا جس میں کسی قدر تصرف سے کام لیا جاتا ہے۔ بلکہ قواعد کے عین مطابق ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ جب کلام میں معتل اللام صیغے ہوتے ہیں تو مشارة و مارة کو اقل کیا جاتا ہے جیسا کہ صائب کی حدیث میں ہے اور جب مضاعف صیغے ہوتے ہیں تو مشارة و مارة کا انتخاب کرتے ہیں۔ چنانچہ ابوالاسود الدؤلی (متوفی ۶۹ھ) نے کسی شخص سے اس کی ماں کے متعلق سوال کرتے ہوئے یہ مشہور جملہ کہا:

"ما فعلت امراً فلاں التى كانت تشار ولا تمار ولا

وتجار ولا تزار ولا تنهار ولا

اس جملہ میں چونکہ تمام افعال کا آخری حرف "راء" مشرکہ ہے اس لئے قائل نے

”نشاریہ و تہاریہ“ کی بجائے ”نشار و تہارہ“ کا انتخاب کیا۔

(ج) حضرت مشرک کے نام زیر بحث مراسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی دوسری ہدایت کے الفاظ یہ ہیں:

”ولا تبع ولا تتبع فی مجلس القضاء“

ڈاکٹر صاحب نے اس جملہ کا ترجمہ یہ کیا ہے:

”کسی کو کچھ نہ چھو اور نہ کسی کو کچھ نہ دے کسی کو کچھ دینے والے یا خود کچھ لینے سے اجتناب کرو“

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے الفاظ بجائے خود بہت ہی واضح ہیں مگر ڈاکٹر صاحب کو ان واضح الفاظ کے معنی کو سمجھنے میں زحمت پیش آئی اور اس کی وضاحت کے لئے ان کو بریکٹ کی ضرورت محسوس ہوئی جس نے ڈاکٹر صاحب کی منشا کو اور گنگنا کر کے رکھ دیا۔

”لا تتبع“ کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے ”بچنے دو“ کیا ہے جو قطعاً غلط ہے۔

”ابتیاع“ بچنے اور بچنے دینے کو نہیں بلکہ خریدنے کو کہتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مطلب یہ ہے کہ مجلس قضا یعنی عدالت میں خرید و فروخت نہیں کرنی چاہئے کیوں کہ اس سے عدالت کا وقار مجروح ہوتا ہے۔ اس ممانعت کے اور بھی دوسرے مصالح ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔ اسلام کے نظام عدالت کا یہ ایک زریں اور معروف اصول ہے جو ڈاکٹر صاحب کے ترجمہ اور تشریح میں بالکل بھج کر رہ گیا ہے۔

(باقی)

لے ملاحظہ ہو الملبسوط ج ۱ ص ۷۷

علم منطق — ایک جائزہ

(۴)

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے ایل، ایل، بی
سابق رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش، علی گڑھ

امام غزالی نے ”تہافت الفلاسفہ“ میں فلاسفہ کے بیس مسائل کا رد کیا ہے۔ لیکن وہ کہتے ہیں کہ ان میں سے صرف تین مسئلے ایسے ہیں جو حتمًا غیر اسلامی ہیں ورنہ باقی سترہ میں سے ہر مسئلہ ایسا ہے کہ فرق اسلامیہ میں سے کوئی نہ کوئی فرقہ اس کا تائیل ہے۔ اور چونکہ ہر فرقے نے بزعم خویش اپنے معتقدات قرآن کریم ہی سے مستنبط کئے تھے، اس طرح یونانی فلسفہ نے کلام کی وساطت سے تفسیر تک کو متاثر کر ڈالا۔

فقہ کا ماخذ تو کتاب اللہ اور سنت رسولؐ ہے، مگر ان ماخذوں سے احکام فقہیہ کو مستنبط کرنے کے کچھ اصول ہیں، جن کو ”اصول فقہ“ کہتے ہیں۔ شرع میں یہ علم اجنبی عناصر کی آمیزش سے پاک رہا۔ مگر امام غزالی کے یہاں یہ ”اصول فقہ“ بھی منطق کی یلغار سے محفوظ نہ رہ سکا، چنانچہ حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں :

لہ تہافت الفلاسفہ

فاما ابو حامد، فقد وضع مقدمة منطقية في اول
المستقصى ونراغم ان من لم يعرف بها
علما فلا ثقة له بشئ من علوم الله

پس جہاں تک ابو حامد (امام غزالی) کا تعلق ہے
انہوں نے (اصول فقہ میں اپنی مشہور کتاب
”المستقصى“ کے شروع میں ایک مقدمہ منطقیہ
تحریر کیا ہے۔ اُن کا خیال ہے کہ جس شخص کو
اس (مقدمہ منطقیہ کے مسائل) کا علم نہیں ہے
تو کسی بھی علم کے بارے میں اس کی معلومات
قابل اعتماد نہیں ہیں۔

اور اس کے بعد یہی ”مقدمہ منطقیہ“ علمائے اصول کا اوڑھنا بچھونا بن گیا۔ چنانچہ حافظ ابن
یمین دوسری جگہ فرماتے ہیں :

انما كثر استعمالها من زمان من ابي حامد
انما ادخل مقدمة في المنطق في اول
كتاب المستقصى ونراغم ان لا تثق بعلم
لا من عرف هذا المنطق

(اصول فقہ میں منطق) کا استعمال ابو حامد (امام
غزالی) کے زمانہ سے بڑھنے لگا ہے کیونکہ انہوں
نے اپنی کتاب ”مستقصى الاصول“ کے شروع میں
ایک مقدمہ منطقیہ داخل کیا تھا اور اُن کا
خیال تھا کہ جو شخص اس منطق سے واقف ہے
صرف اسی کے علم پر بھروسہ کیا جاسکتا ہے۔

اب اور مقام پر حافظ صاحب یونانی منطق کے ساتھ ان متاخر علمائے منطق کے توغل کا ذکر
کرتے ہیں :

هؤلاء الذين تكلموا في الاصول بعد
حامد الذين تكلموا في الحد ودرجاته
اور یہ علماء جنہوں نے امام غزالی کے بعد اصول
فقہ میں کلام کیا ہے انہوں نے حدود تعریفات

اہل المنطق الیونانی۔^۱ کی بحث یونانی منطق کے ماہرین کے انداز میں کی ہے۔

جہاں تک علوم ادبیہ بالخصوص علم نحو کا تعلق ہے، یہ صحیح ہے کہ اس کی بنیاد حضرت علی حکم اللہ وجہہ کی زیر ہدایت ابوالاسود دہلی نے ڈالی تھی اور بعد میں موخر الذکر کے تلامذہ نے اس فن کو ترقی دی، بالخصوص عیسیٰ بن عمر نے جن کے نحوی شاہکاروں "الاکمال" اور "جامع" کے بارے میں مشہور تھا:

بطل النحو جميعاً كل
غیر ما احدث عیسیٰ بن عمر
ذاك "اکمال" وهذا "جامع"
فہما للناس شمس و قمر

اس واقعہ نفس الامری کے ساتھ یہ بات بھی غلط ہے اور اسلام دشمن مستشرقین کی افسانہ تراشی ہے کہ عبداللہ بن القفح نے ارسطاطالیسی منطق کی دوسری کتاب "باری ارمیناس" (کتاب العباد) کا جو عربی میں ترجمہ کیا تھا، خلیل بن احمد فراہیدی نے اس ترجمہ (باری ارمیناس) کی خوشہ چینی کے بعد علم نحو کی بنیاد ڈالی اور اس کے شاگرد سیبویہ نے اسے مکمل شکل میں پیش کیا۔^۲ کیونکہ اگر ایسا بڑا ہوتا تو اس مناظرہ میں جو وزیر ابن الفرات کے مکان پر ۳۲۱ھ میں ابو سعید سیرانی نحوی اور متی بن یونان منطقی کے درمیان نحو اور منطق کی افضلیت کے بارے میں منعقد ہوا تھا،^۳ منطقی کہہ سکتے تھے کہ اے نحویو! کیا تم اسی نحو کو منطق سے افضل کہتے ہو جو خلیل نے اسی منطق (باری ارمیناس) سے اخذ کیا تھا۔

^۱ ابن تیمیہ: الرد علی المنطقیین

^۲ الفہرست لابن الندیم

^۳ دی بوار: تاریخ فلسفہ اسلام (انگریزی)

^۴ النوبان توحیدی: الاتباع والموانع

لیکن نحو کے مستغنی عن اليونان آغاز کے باوجود بعد کے نحوی اس "تلفظ" اور منطق سے متاثر ہونے لگے۔ نحو میں اس "تلفظ" کی ابتداء فرار نحوی (مستوفی ۵۲۰۲) سے ہوتی ہے، چنانچہ ابن الندیم لکھتا ہے:

وكان الفراء يتفلسف في تاليفاته ومصنفاته
يعني يسلك في الفاظه كلام الفلاسفة
(مشہور نحوی) فرار اپنی تصانیف اور کتابوں
میں تفلسف برتا کرتا تھا یعنی اپنی عبارت
میں فلاسفہ کا کلام استعمال کیا کرتا تھا۔

لیکن بعد میں بعض صف اول تک کے نحوی منطق کی دلکشی سے مسحور ہو کر اسی کے ہو گئے۔ چنانچہ تاریخ میں ہے کہ فارابی مشہور نحوی ابوبکر بن سراج سے نحو پڑھا کرتا تھا اور موخر الذکر فارابی سے منطق سیکھتا تھا۔ مگر فارابی نحو سے متاثر منطق سے بیگانہ نہیں ہوا، بلکہ اس کی ترویج کر کے اس نے وہ مقام حاصل کیا کہ تاریخ میں "معلم ثانی" کہلانے کا مستحق ٹھہرا (معلم اول ارسطو تھا) لیکن ابوبکر بن سراج منطق میں مشغولیت کی بنا پر نحو بالکل ہی بھول گیا، چنانچہ ایک مرتبہ وہ اپنے استاد زجاج سے ملنے گیا۔ وہاں نحو کا ایک مسئلہ زیر بحث تھا۔ زجاج نے ابوبکر بن سراج سے اس کی وضاحت کرنے کو کہا، مگر اُس نے غلط توضیح کی۔ اس سے زجاج اتنا برا فروختہ ہوا کہ اُسے مجلس ہی میں ضرب و تادیب کی دھمکی دینے لگا۔ اس کی معذرت میں بقول ابن الندیم ابوبکر بن سراج نے کہا:

انی تارك ما درست منذ قرأت هذا
الكتاب يعني سيبويه لاني تشاغلته
عنه بالمنطق والموسيقى
جب سے میں نے اس کتاب یعنی کتاب سيبويه
کو پڑھا تھا اُس کے بعد سے نحو میں جو کچھ حاصل
کیا تھا اُسے میں نے ترک کر دیا ہے کیونکہ میں
منطق اور موسیقی میں مشغولیت کی بنا پر ان کی

مباشرت سے محروم رہا ہوں۔

اور پھر متاخرین کے یہاں تو یہ لئے اس قدر بڑھی کہ نحو پر منطق ہی منطق چھا کر رہ گئی۔ ”شرح جامی“ (الفوائد الضیائیہ) نحو سے زیادہ منطق کی کتاب معلوم ہوتی ہے، اسی لئے مرحوم مولانا آزاد اس کے نام سے بیزار تھے اور انھیں کے ایماء سے یوپی بورڈ کے امتحانِ عالم کے نصاب میں زحشری کی ”المفصل“ رکھی گئی۔

غرض علوم اسلامیہ کا پورا سرمایہ یونانی منطق و فلسفہ سے اس درجہ متاثر اور غلط ^{ملا} ہو چکا ہے کہ آج اس کی تطہیر عملاً ناممکن ہے۔

جس وقت مسلمانوں میں علوم حکمیہ حکمت یونانیاں کے ساتھ مسلمانوں کے اعتناء کی تفصیل کے ساتھ اعتناء شروع ہوا تو ان کے سامنے علوم قدیمہ کے تین سرچشمے تھے یعنی ایران، ہندوستان اور یونان۔ مگر تنازع لبقا کی مسابقت میں صرف یونانی علوم ہی اتنے جاندار ثابت ہوئے کہ کہ اس دوڑ میں باقی رہ سکے، ورنہ باقی دو تونسیا منسیا ہو گئے۔ اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ ان دو ثقافتوں کے حمایتی نہ تھے۔

ایرانی علوم کی حمایتی پوری ایرانی قوم تھی۔ مگر وہ ان علوم کو مقبول نہ بنا سکے، حالانکہ اسلامی تہذیب ”عجمیوں“ (جس سے مراد ایرانی قوم ہے) ہی کے بل بوتے پر قائم ہوئی تھی، چنانچہ ابن خلدون نے اپنی تاریخ کے مقدمہ میں ایک مستقل فصل ”اکثر حلة العلم من العجم“

کے عنوان سے قائم کی ہے۔ پھر ایرانیوں میں شروع ہی سے احمیات پسندی کی تحریک (شعوبیت کے نام سے) ظہور میں آنے لگی تھیں، جن کا مقصد قومی خود مختاری کی جدوجہد کے ساتھ قدیم ایرانی تہذیب و ثقافت کا احیاء اور عجم کی واقعی یا مزعومہ عظمت ماضی کو اجاگر کرنا تھا اور جب ان منتصب شعوبوں کو اس مقصد میں ناکامی ہوئی اور

اپنے اسلاف کا کوئی قابل اعتناء حکیمانہ شاہکار پیش نہ کر سکے تو پھر سکندر کے ایرانی علما کو نذر آتش کرنے کا افسانہ گرٹھا گیا اور اس افسانہ کو اس قدر شہرت دی گئی کہ یہ ایک تاریخی مسئلہ بن گیا۔ پھر نوبخت (بزمانہ ابو جعفر منصور ۱۳۶-۱۵۸ھ) نے کتاب النہطان میں اور ابو معشر بلخی (شاگرد کندی) نے کتاب الالوف اور کتاب اختلاف الذیجات میں اسے ایک تاریخی واقعہ کی حیثیت سے قلمبند کیا۔ یہی کتابیں بعد کے شعوبیوں کا ماخذ بنیں۔

پھر ان شعوبی تحریکوں کا نقطہ عروج باطنی تحریک تھی، جس کے اغراض و مقاصد کے بارے میں عبدالقاسم بغدادی نے لکھا ہے:

ذہب اکثرہم الی ان غرض الباطنیۃ الدعوة الی دین المجوس بالتاویلات

[اکثر متکلمین کا خیال ہے کہ فرقہ باطنیہ کا مقصد تاویلات کے ذریعہ مجوسی مذہب کی طرف دعوت دینا تھا۔]

اور اس تاویل و تدلیس کا سب سے کامیاب طریقہ فلسفہ تھا، اس لئے شریعت اسلامیہ کے توڑ کے لئے یہ لوگ فلسفہ کو خصوصیت سے مقبول بنایا کرتے تھے چنانچہ عبید اللہ المہدی نے ابوسلیمان جنابی کو فلاسفہ کی خدمات حاصل کرنے کا خصوصی مشورہ دیا تھا۔ انگران شعوبیوں کو اپنے احیائیت پسندانہ جذبہ کی شدت کے باوجود کوئی مزعومہ ایرانی فلسفہ تو مل نہیں سکا اس لئے انھوں نے شروع ہی سے یونانی فلسفہ کا سہارا لیا۔ چنانچہ اموی عہد کے مجوسی کتاب جن میں منطق و فلسفہ کا خصوصیت سے رواج

تھا، یونانی فلسفہ کے اتنے رسیا تھے کہ اگر یونانی نام کے کسی مصنف کی تصنیف بھی انہیں مل جاتی تو اُسے ترجمہ کر کے حزرِ جان بنا لیتے کیونکہ وہ یونانی ثقافت سے اس درجہ متاثر تھے کہ یونانی نام ہی اُن کے لئے فلسفی ہونے کی ضمانت تھا۔ جیسا کہ ملا صدرا نے شہاب الدین سہروردی مقتول سے ”الاسفار الاربعہ“ میں نقل کیا ہے :

لقد جماعة في عهد بني أمية من كتب
اسماهم يشبه اسامي الفلاسفة
وطن القوم ان كل اسم يوناني هو فيلسوف
..... وتبعهم جماعة من المتأخرين
الا ان كلهم اخطا غلطوا بسبب ما سمعوا
من اسامي يونانية لجماعة صنفوا كتباً يتوهم
ان فيها فلسفة وما كان فيها شئ منها
اس چیز کو بنو امیہ کے عہد خلافت میں ایک جماعت
(کتاب) نے ایسی کتابوں سے نقل کیا جن کے
نام فلاسفہ کے نام سے مشابہ تھے اور قوم
نے یہ گمان کیا کہ ہر یونانی نام کسی فلسفی کا ہوتا
ہے۔۔۔۔۔ اور اس باب میں متأخرین کی
ایک جماعت نے اُن کی تقلید کی۔۔۔ لیکن
واقعہ یہ ہے کہ سمجھوں نے غلطی کی کیونکہ انہوں
نے ایک جماعت کے یونانی نام سنے جنہوں
نے کتابیں تصنیف کی تھیں اور وہم ہو گیا کہ
ان میں فلسفہ ہوگا حالانکہ اُن میں کوئی فلسفہ
نہ تھا۔

تیسری صدی ہجری کا آغاز خلیفہ مامون عباسی کی حکمت نوازی کا دور ہے، جس کا بچپن
ایرانی احوال میں اور خلافت کا ابتدائی زمانہ کٹر شعوبی وزراء کی صحبت میں گزرا تھا، جس سے
اُس نے قدیم ساسانی شاہنشاہان ایران کی اقتدار کو اپنا اصول زندگی بنالیا تھا، چنانچہ
سعودی ”مروج الذهب“ میں لکھا ہے :

فکان فی بدء امره لما غلب فضل بن سهل
وغیره یدھب من اھب من سلف
من ملوک ساسان

مامون خلیفہ اپنے عہد خلافت کے ابتدائی زمانہ
میں جبکہ وہ فضل بن سهل وغیرہ لوگوں کے
زیر اثر تھا۔۔۔۔۔ قدیم زمانہ کے ساسانی بادشاہوں
کا تتبع کیا کرتا تھا۔

مگر اپنی ایران پسندی و عجمیت نوازی کے باوجود، اگر اس نے کسی فلسفہ کے ساتھ اعتنا
کیا تو وہ یونانی فلسفہ ہی تھا۔ اُسے خواب میں کسی ایرانی حکیم "جامسپ" فرشادشور یا بوزبھر
کی زیارت نہیں ہوئی۔ زیارت ہوئی تو یونانی حکیم ارسطاطالیس ہی کی ہوئی۔ اسی زیارت سے متاثر
ہو کر اس نے بادشاہ روم سے بڑے اصرار کے بعد یونانی فلسفہ و حکمت کی کتابوں کو منگوا
حتی کہ اس کے حصول کے لئے اپنے وقار تک کی قربانی دی جیسا کہ ابن الندیم نے لکھا ہے،
فان المامون کان بینہ و بین ملک الروم
مراسلات وقد استنظر علیہ المامون
.... یسألہ الاذن فی الفاذا من مختار
من العلوم القدیمۃ المحزونة المدخوۃ
ببلد الروم فاجاب الی ذلک بعد
امتناع

کیونکہ مامون خلیفہ اور بادشاہ روم کے درمیان
خط و کتابت ہوئی اور مامون نے اُس پر زور
ڈالا اور اس بات کی اجازت مانگی کہ روم کے
علاقہ میں علوم قدیمہ میں سے جو پسندیدہ کتابیں
ذخیرہ کی ہوئی محزون ہیں انہیں (بغداد) روانہ
کر دے۔ پہلے تو بادشاہ روم نہیں مانا مگر
مامون کے اصرار سے آخر مان گیا۔

مامون ہی کے زمانہ میں حسب تصریح عبدالقادر بن ہندادی تحریک کا آغاز ہوا جس نے
چوتھی صدی کے آغاز میں ایک خطرناک فتنہ کی شکل اختیار کر لی۔ جیسا کہ سابق میں مذکور ہوا

اس تحریک کا مقصد اسلام کو مستاصل کرنا تھا۔ اس کے بعد جو فکری خلا پیدا ہوتا اسے باطنی دعاۃ فلسفہ سے پُر کرنا چاہتے تھے اور اس کے لئے یقیناً ان کی آنکھیں ایران کے مزعوں سرمایہ حکمت کی طرف لگی ہوئی تھیں، مگر جب کچھ نہ ملا تو ٹھٹھک ہار کر اسی یونانی فلسفہ کا سہارا لیا اور اپنے مریدوں کو حکمائے یونان ہی کی کتابوں کے مطالعہ کی سفارش کی۔ چنانچہ مقریزی اس باطنی دعوت کی منازل نہ گناہ میں سے چھٹی منزل کے بارے میں ان دعاۃ کا عمل بتاتا ہے:

الدعوة السادسة.... فاذا طال
الزمان وصار المدعو ليعتقد ان احكام
الشريعة كلها وضعت على جهة الرمز
لسياسة العامة فنقل الداعي الى الكلام
في الفلسفة وحضر على النظر في كلام
افلاطون وارسطو وفيثاغورث
ومن في معناهم

دعوت ششم..... جب کافی زمانہ گزر جائے
اور نوآموز یہ عقیدہ رکھنے لگے کہ جملہ شرعی
احکام برسبیل رمز عوام کی سیاست کے لئے
وضع کئے گئے ہیں تو داعی اسے فلسفہ و حکمت
میں کلام کی طرف متوجہ کر دے اور افلاطون
ارسطو، فیثاغورث اور ان جیسے فلاسفہ کے
کلام میں غور و فکر کرنے پر براہِ گنجشہ کرے۔

اگلی صدی (پانچویں صدی کا ثالث اول) شیخ بوعلی سینا کے بلوغ کا زمانہ ہے وہ ایک
اسماعیلی خاندان میں پیدا ہوا تھا اور خود اس کا رجحان بھی اس مذہب کی طرف تھا۔ قومیت
کے جذبہ سے متاثر ہو کر اس نے ”دانشنامہ علانی“ عربی کے بجائے فارسی زبان میں لکھا
حتیٰ کہ مصطلحات بھی فارسی ہی کے وضع کئے۔ مگر مواد اسی یونانی، ارسطاطالیسی فلسفہ
سے لیا۔

۱۰ المقریزی: کتاب المخطوطات الجزء الثاني

۱۱ سرگزشت ابن سینا نیز الرد علی المنطقيين

اگلی صدی کے وسط میں شہاب الدین سہروردی مقتول (ستونی ۵۸۲ھ) نے ایران قدیم کی مزعومہ حکمت (الحکمت المشوقیہ) کو جاماسب، نرشادشور، بوزرجہر اور ان کے پیثروں کا حکمتی ورثہ بتا کر پیش کیا مگر اسے قبول عام حاصل نہ ہو سکا۔ قبول عام ملا تو اسی مشائی (ارسطاطالیسی) فلسفہ کو جس کی تجدید عہد اسلام میں شیخ بوعلی سینا نے کی تھی۔ اس تفصیل سے واضح ہو جاتا ہے کہ خواہ ایران قدیم میں کوئی فلسفہ رہا ہو یا نہ رہا ہو، ہر صورت وہ اتنا جاندار نہ تھا کہ کسی سنجیدہ اعتقاد کا مستحق ٹھہر سکتا۔

(باقی)

جواہر الفقه (عکسی)

علم تفسیر، علم حدیث، علم فقہ، تاریخ فریق اسلام، کفر و ایمان کی حقیقت، رد بدعت، قادیانیت و شیعیت، عربی میں خطبہ جمعہ کیوں؟ سمت قبلہ، قرآنی رسم الخط کے علاوہ فلسفہ اسلام، علم کلام اور سائنس و شریعت کے درپیش جدید مسائل کے حل پر مشتمل چوبیس فقہی کتب کا مجموعہ۔

اہم عنوانات: تکفیر کے اصول، کیا قرآن کریم کا صرف ترجمہ شائع کیا جاسکتا ہے، مسئلہ تقلید شخصی، دوسرے مذاہب پر فتویٰ دینے کے حدود، پیرو مرید کا فقہی اختلاف، دست بوسی، قدم بوسی، مروجہ سیرت کینیٹی اور اس کی شرعی حیثیت، مساجد کی نئی شکلیں اور ان کے مقاصد، سمت قبلہ، اوزان شرعیہ، رویت ہلال وغیرہ وغیرہ۔ — تالیف مفتی اعظم پاکستان حضرت مولانا محمد شفیع صاحب — سائز ۱۸x۲۲ صفحات ۵۲۰ جلد قیمت ۲۲/-

مکتبہ برہان، اردو بانہار جامع مسجد دہلی ۶

ڈاکٹر محمد حمید اللہ

ڈاکٹر مرزا سعیدالظفر چغتائی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

پیرانہ سال مارگسم رُدین سون فرانس کے مشہور عالم اور سماجیات کے ماہر ۱۹۶۶ء میں اسلام، قومیت اور اشتراکیت کے موضوع پر پیرس کے کلب دے کاتروال (چاروں ہواؤں کا کلب) میں گفتگو کے دوران کہنے لگے بولوار میں مشل پر اگر تمہیں اوسط قد کا کوئی معمر شخص، سوٹ میں ملبوس، کچھڑی داڑھی والا، اوئی ٹوپی پہنے پروتار چال سے ماحول پر ہمدردانہ نیم متبسم نگاہ ڈالتا ہوا گزرتا مل جائے تو سمجھ لو ڈاکٹر حمید اللہ ہیں۔ اگلے وقتوں میں جو ولی اللہ (سینٹ) ہوا کرتے تھے، اُن کا آخری نمونہ بھی ہے۔ "سوربولوں میں رُدین سون ڈاکٹر صاحب موصوف کے ہم سبق بھی رہے ہیں۔

الجزائری جنگ آزادی کے پُرہول زمانہ میں ادنیٰ سے شبہ پر فرانس میں کوئی بھی شخص گرفتار ہو سکتا تھا اور پھر اس پر وہ تمام مظالم کئے جاتے جو فرانسیسیوں نے جنگ عظیم ثانی

1 MAXIM RODINSON

2 CLUB DES QUATRE VENTS

۳ ڈی لٹ (پیرس) پی ایچ ڈی (بون یونیورسٹی) سابق استاد، عثمانیہ یونیورسٹی

کے دوران نازیوں سے سیکھے تھے۔ ایک دن ڈاکٹر حمید اللہ کے دروازہ کی گھنٹی بجی، کھولا تو ایک فوجی پوری یونیفارم میں کھڑا تھا۔ آپ ڈرے، وہ اجازت لیکر اندر آیا اور کہنے لگا "پچھلے کچھ دنوں سے البحر یا میں شقاوت اور بربریت کے اتنے مظاہرے دیکھنے میں آئے ہیں نہ صرف اپنے ہموطنوں کی قومیت بلکہ اُن کے مذہب سے بھی مجھے نفرت ہو گئی ہے۔ بمشکل اپنا تبادلہ جرمی کراپا یا ہوں۔ اشنائے راہ میں چند گھنٹے پیرس میں ملے۔ مسجد سے آپ کا پتہ پوچھ کر سیدھا چلا آ رہا ہوں۔ مظلوموں کی اس سے زیادہ کوئی ہمدردی نہیں ہو سکتی کہ ان کا دینی بھائی بن جاؤں۔ مہربانی فرما کر دستگیری فرمائیے اور اتنی دیر میں جو ضروری باتیں ہو سکیں بتا دیجئے۔"

میں فروری ۱۹۶۳ء میں پیرس پہونچا تو موصوف اپنے سالانہ پروگرام کے مطابق استانبول میں تین مہینے درس دینے جا چکے تھے۔ کئی ماہ بعد ملاقات ہوئی تو میں اندیشہ ہائے دور و دراز میں گھر چکا تھا اور تلخی دوران سے خاصا لذت آشنا ہو چکا تھا۔ لیکن اکتوبر ۱۹۶۹ء میں ہندوستان واپس آنے تک برابر نیاز حاصل رہا۔ اور ان کی علمیت، اصول پرستی، انسانیت دوستی، کمالِ اخلاص، شفقت، انکسار، کم گفتاری اور چھپ کے اپنی شخصیت پر پردہ ڈال کے بے لوث، بے غرض نیکی کے مظاہرے قدم قدم پہ دیکھتا رہا۔

کئی بار زمین دوز ریل (میترو) میں ہم سفری میسر آئی لیکن جلد ہی ہم لوگوں نے اُن کے ساتھ مترو میں نہ داخل ہونے کی کوشش شروع کر دی۔ ان کی بزرگی کے پیش نظر اُن کے آگے کون چلتا۔ وہاں کے قاعدہ کے مطابق ٹرین میں داخل ہوتے ہی ٹکٹ چک کر الٹے میں اور ایک تاریخ اور وقت پڑا ہوا ٹکٹ فی کس پورے پیرس میں کہیں کے ایک سفر کے لئے کافی ہوتا ہے۔ ڈاکٹر صاحب داخل ہوتے وقت اپنے ٹکٹوں کا کتابچہ خالی کر کے سارے رفیقوں کو مفت داخل کرا دیتے۔ خود ٹرین میں سارے وقت کھڑے رہتے اس لئے کہ انہیں کم ہوتی ہیں اور اُن پر بیٹھنے کے زیادہ مستحق بچے، عورتیں، مریض، کمزور اور معذور

ہوتے ہیں جو اکثر سفر کرتے ہیں۔“

موصوف بڑے راسخ الاعتقاد اور مسلم علمی، ثقافتی تحریکوں کے پر جوش حامی اور اور سرپرست ہیں۔ ”میٹھا میٹھا سپ کر واکڑ و اتھو“ کا الزام ان کے سر نہیں آتا۔ تحقیق کرتے ہیں، تاویل نہیں۔ میرے ایک پاکستانی دوست لیتھ احمد بابری نے پیرس کے لائبریری آثار قدیمہ کا ذکر کیا تو کہنے لگے جب تک طالب علم تھا صرف ایک اشرقدیم سے واقف تھا اور وہ ہے قومی کتب خانہ (ببلیوٹک نیشنال) اپنی ہمہ تن باخبری کے باوجود طالب علمی اور انہماک کا اب بھی یہی عالم ہے۔

یہ یوسف دامن تمام عمر مجبور رہے، مگر طبیعت میں سختی، تشدد، نوجوان دشمنی کے برعکس محتاط مزاجی اور گفتگو کی دیکھی۔ مسلم طلباء کی انجمن میں سماجی، ثقافتی، جغرافیائی، تاریخی اور معاشی مسائل پر گفتگو میں پابندی سے حصہ لیتے۔ ایک دن میں نے شکایت کی کہ بہت کم لوگ آتے ہیں تو مسکرائے اور بولے ”لوگوں کو بہت سے کام ہوتے ہیں“ یہ نکتہ ہم لوگ بخوبی سمجھتے تھے۔

ڈاکٹر صاحب پڑوسیوں سے اچھے تعلقات رکھنے کے بڑے داعی ہیں۔ کرسس کے موقع پر دوسروں کے نام سے بے بضاعت یکہ و تنہا معمر عیسائی عورتوں اور مردوں کو تحفے بھجواتے رہتے تھے۔ آخرش راز کھل گیا اور ایک پادری نے کلب میں کرسس کی سالانہ تقریر کا موضوع ”عیسائیوں کے لئے ایک برگزیدہ مسلمان کا جذبہ مواخات بنایا۔“ حمید اللہ قیام فرانس اور سوریوں کی تعلیم کے باعث طبعاً زیادہ تفرانسیسی میں لکھتے ہیں اور ان کی ہر کتاب سند اور حوالہ کا حکم رکھتی ہے۔ قرآن شریف کے بہت سے ترجمے فرانسیسی میں موجود تھے آپ نے ٹھیکہ مسلم نقطہ نگاہ سے ترجمہ کر کے چھاپنے کی اجازت اور

امدادیون کو اور فرانسیسی کے قومی تحقیقاتی ادارہ (سے ان آر ایس) سے لی اور اس کے مقدمہ پر دنیا کی مختلف زبانوں میں قرآن کے ان تمام مکمل یا جزوی ترجموں کی فہرست کا اضافہ کیا۔ جن کی انھیں اطلاع مل سکی۔ ان کی ذاتی کتابوں میں بیسیوں زبانوں کے ترجمے موجود ہیں اور وہ سبھی یورپی عالموں کی طرح اپنی معلومات کو تازہ کرتے رہتے ہیں۔

حمید اللہ صاحب سات آٹھ زبانیں: اردو، انگریزی، فارسی، عربی، ترکی، فرانسیسی اور جرمن بے تکلفی سے بولتے ہیں۔ اور ایک ہی نشست میں مختلف احباب کی ترجمانی ان مختلف زبانوں میں کرتے ہیں۔ میں نے انھیں دیکھا ہے خیال ہوتا ہے کہ رسم خط سے شدید انھیں پندرہ بیس زبانوں سے ضرور ملے گی

ڈاکٹر صاحب فرانسیسی پر ایک بہت مفصل اور ضخیم تحقیقی کتاب کے مصنف ہیں۔ انصاف محبت اور نگاہ کی گہرائی چاہئے تو اسے پڑھے اور سمجھئے۔ دوسری زبانوں والے شاید اس سے واقف نہیں۔

اسلام کے تعارف پر آپ کی کتاب اپنے اختصار کے باوجود اتنی جامع اور معلوماتی افزار ہے کہ اس کا کئی زبانوں میں ترجمہ ہو گیا ہے اور ڈاکٹر صاحب اپنے پڑھنے والے سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ انھیں ترمیم و اضافہ کے لئے مشورہ دے۔

حمید اللہ صاحب نے ایک بار بعض عینی تحقیق کے لئے حکومت سعودی عرب سے اجازت چاہی، جس کا استانبول کے سعودی سفارت خانے سے یہ جواب ملا کہ ”ہمارا ملک سیاحی کے لئے نہیں ہے۔ صرف حج یا عمرہ کے لئے ماہ ذی الحجہ اور جب میں ویزا ملتا ہے۔“ ڈاکٹر صاحب اس جواب سے بڑے افسردہ ہوئے۔ اس کا ذکر آتا تو کہتے کہ ”مسجد حرام کا راستہ بند کرنے کی بات تو قرآن میں ابو جہل کے لئے آئی تھی۔“

رویت ہلال کے جھگڑوں سے تو ہم سب واقف ہیں لیکن مسلم دنیا میں تاریخیں برابر قری
ہجری تقویم کے مطابق لکھی جاتی رہی ہیں اور انھیں بین الاقوامی عیسائی کیلنڈر کے مطابق لکھنا
مورخوں کا مستقل درد سر رہا ہے اور ہے۔ چنانچہ ہجری و عیسوی تاریخوں کی مطابقت (کونسی
ڈینس) پر تمام علمی دنیا میں کام ہوتا رہا اور عاجز آکر کوئی ناقص اصول اختیار کر لیا گیا۔ بعض جتنوں
میں یہ بیان ملتا ہے کہ باری باری سے ہجری سن کا ایک مہینہ ۲۹ کا اور دوسرا ۳۰ دن کا ہوتا
ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے روسی، ہسپانوی، جرمن، فرانسیسی اور انگریزی زبان کی
مطابقتی جنتریاں جمع کر کے تحقیق کی اور سب میں یہی غیب پایا۔ بالآخر ٹورنٹو کی پین الا
کانفرنس میں ان کی یہ تجویز اتفاق رائے سے منظور ہوئی کہ یہ کام ناقص ہے اور از سر نو کیا
جائے۔ ڈاکٹر صاحب کسی ہیئت داں کی خدمات کے منتظر تھے جو حساب لگا کر بتائے
کہ پچھلے چودہ سو برس میں کس مہینہ اور کہاں چاند اقبیس دن پر نکلا اور کہاں تیس
دن پر۔ معلوم نہیں کس حد تک کامیابی ہوئی۔ ہیئت کی رو سے ان جھگڑوں کا فیصلہ
نہ کر کے ہمارے علماء نہ جانے کب تک مسلمانوں کی راہ میں کانٹے بولتے رہیں گے۔
مسلمانوں کے سماجی، نجی اور مذہبی معاملات کے بارہ میں ڈاکٹر حمید اللہ جمال الدین
افغانی کی اس انقلاب انگیز رائے کے زبردست حامی ہیں کہ علماء اور فقہاء کا بین الاقوامی
بورڈ قائم کیا جائے۔ آپ کی نگاہ میں تنظیم کا یہ نقشہ ہے: ملک میں علماء کا ایک مرکز ہو۔
تمام استفتاء اسی کو بھیجے جائیں۔ یہ مرکز سوال نامے بین الاقوامی مرکز کو بھیج دے، جو قاہرہ
استانبول یا پیرس میں قائم کیا جاسکتا ہے۔ بین الاقوامی دفتر سے سوال نامہ مختلف ملکی مرکوز
اور ان کے ذریعہ مشہور علماء کو بھیجا جائے۔ بین الاقوامی مرکز موصول شدہ جوابات کو مقرر
کو کے جہوری رائے سوال کنندگان کو بھجوا دے۔ اس طرح جوابات تاریخی روشنی میں
نویذیر ہوتے جائیں گے اور عین ممکن ہے کہ جو جمہور علماء کا جواب آج موصول ہو دس
سال بعد سالہ اس کے برعکس رونما ہو۔ لیکن ہمیشہ عصری جواب کو فوقیت حاصل ہونا چاہئے۔

میرے خیال میں مذہب کی گرفت افراد پر سے ڈھیلی کر کے زمانہ نے یہ مسئلہ خود بخود حل کر دیا ہے۔
 رہے اجتماعی مسائل، تو مختلف فرقے اختلاف بڑھاتے کے لئے بنے ہیں۔ گھسانے پر کیسے
 رضا مند ہوں گے۔ اسی باعث حمید اللہ کی اس رائے کی کسی گوشہ سے تائید سننے میں نہیں
 آئی۔ مگر عالمی کی تازہ ترین کوششیں شاید کچھ کام کر جائیں۔

حمید اللہ اسلامی دنیا پر انسائیکلو پیڈیا کی معلومات کے حامل ہیں۔ ماہنامہ میوراؤچ
 نے اقبال کے جاوید نامہ، پیام شرق اور خطبات کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا تو ایک ایک سطر
 حمید اللہ کے سامنے پڑھی اور متن سے ملائی۔ خود میرے ترجمہ بال جبریل کے ساتھ انہوں نے
 ایسی ہی سخت محنت کی۔ مگر اس بات کے روادار نہ ہوئے کہ ہم تعارف میں ان کی نوازشات
 کا شکریہ ادا کریں۔

جرمن نژاد امریکی پروفیسر خاتون الہامی شمل ابھی حال میں ہندوستان آئی تھیں، دہلی
 کے علاوہ مسلم یونیورسٹی میں انہوں نے رومی، اقبال اور ہندوستان کے مسلم تصوف پر چار
 لکچر دیئے۔ رومی پر ان کا مطالعہ زیادہ گہرا اور پرانا ہے۔ کتاب ابھی حال میں ہارورڈ
 یونیورسٹی سے شائع کی ہے۔ اقبال پر "بال جبریل" ہی کے نام سے انگریزی میں ایک بکسیر
 فروز کتاب شائع کر چکی ہیں۔ اس کا مجھے حمید اللہ صاحب کا ذاتی نسخہ فوراً پڑھنے کو مل گیا
 تھا اور معلوم ہوا تھا کہ لکھتے وقت فاضل مصنف نے ان سے بڑی گفتگو اور خط و کتابت
 کی تھی۔ شمل خود بھی ہندوستان، مغربی ایشیا اور یورپ کی سولہ سترہ زبانیں جانتی ہیں۔
 یہ کتاب دینے حمید اللہ صاحب بہ نفس نفیس ایک معمولی طالب علم کے کمرہ تک تشریف
 لے گئے تھے۔

ڈاکٹر صاحب سے اکثر خط و کتابت رہی اور رہتی ہے۔ ایک خط میں یہ گراں قدر مشورہ
 لاجو سنہرے حرفوں میں لکھنے کے قابل ہے کہ "اپنی تحریر کو اپنے مزاج کی طرح سادہ بناؤ۔"

تبصرہ

سرمایہ عمر از ڈاکٹر محمد اسلم شعبہ تاریخ پنجاب یونیورسٹی، لاہور، تقطیع متوسط،
ضخامت تین سو صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد -/15
پتہ: آئینہ ادب، چوک مینار، انارکلی، لاہور۔

ڈاکٹر محمد اسلم جو اپنی تصنیفات اور مقالات کے باعث برصغیر کے علمی حلقوں میں
اب محتاج تعارف نہیں ہیں۔ یہ کتاب ان کے تیرہ علمی اور تاریخی مقالات کا مجموعہ ہے جو
جو باستثناء واحد گذشتہ پانچ چھ برسوں میں مختلف رسائل و مجلات میں طبع ہوتے رہے
ہیں یہ کتاب انھوں نے اپنے جد امجد جناب حاجی عمر الدین صاحب کو گذشتہ سال ۹۵ برس
کی عمر ہونے پر نذر کی ہے، اسی مناسبت سے کتاب کا نام سرمایہ عمر رکھا گیا ہے، مقالات
کی ترتیب یہ ہے: (۱) شاہ فتح اللہ شیرازی: عہد اکبری کے نہایت فاضل شخص تھے۔
بلند پایہ عالم اور مصنف ہونے کے ساتھ اپنے وقت کے بڑے انجینئر بھی تھے، چنانچہ
انھوں نے بہت سی عجیب و غریب چیزیں ایجاد کیں، مقالہ میں ان سب چیزوں کا تذکرہ
تفصیل سے ہے، ساتھ ہی حکیم فتح اللہ گیلانی یا اسی نام سے دوسرے ہم عصر کے ساتھ
التباس ہو جانے کے باعث موصوف کی طرف جو کتابیں غلط طور پر منسوب کر دی گئی
ہیں ان کی تحقیق اور بدایونی کے ان کے متعلق غلط بیانات و الزامات کی تردید کی گئی
(۲) دور اکبر میں موسیقی اور موسیقار: اکبر خود بہت بڑا ماہر موسیقی تھا، ابوالفضل
اور فیضی کے والد کا اس فن میں کمال اس درجہ کا تھا کہ وہ تان سین کو نظر میں نہیں لاتا

تھا اس بنا پر یہ ذوق گھر گھر پھیل گیا، یہاں تک کہ علماء اور مشائخ بھی اس سے دامن نہ بچا سکے (۳) سلاطین دہلی اور ہندو تہذیب و ادب : مغل بادشاہوں کے متعلق تو سب جانتے ہیں کہ وہ ہندو تہذیب، اُن کی زبان سنسکرت، اور ان کے علوم و فنون کے قدردان اور مربی تھے۔ اس مقالہ میں محمد بن تاسم سے سوریوں کے عہد حکومت تک مسلمان بادشاہوں نے ہندو تہذیب، زبان، مذہب اور ان کے علوم و فنون کی جو سرپرستی کی ہے اس کی دلچسپ اور سبق آموز کہانی سنائی گئی ہے (۴) تذکرۃ الشیخ والخدم : یہ ایک نادر مخطوط ہے جس کا مصنف عہد اکبری کا ایک ہندو (یا سکھ) صورت سنگیہ نام مولوی عبدالکریم خلیفہ شیخ حسینی کا مرید ہے، اس مقالہ میں اس مخطوطہ اور اس کے مشتملات کا مفصل تعارف کرایا گیا ہے (۵) ہیر وارث شاہ کی تاریخی اہمیت : اس میں وارث شاہ کے اشعار سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اُس کے عہد میں ملک کے جو سیاسی، سماجی اور اقتصادی حالات تھے وارث شاہ کے کلام سے اُن کی شہادت ملتی ہے۔ باقی مقالات کے عنوانات یہ ہیں : (۶) حضرت مجدد الف ثانی اور جہانگیر (۷) شاہ جہاں پادشاہ دین پرور (۸) عربوں کے عہد میں سندھ میں علم و ادب (۹) داراشکوہ کے مذہبی رجحانات (۱۰) ملفوظات خواجہ بندہ نواز گیسو دراز (۱۱) سلطان فیروز تغلق کا ذوق موسیقی (۱۲) جہانگیر کی تخت نشینی میں راسخ العقیدہ امرا کا کردار (۱۳) ہمایوں اور علم ہیئت۔

ان مقالات کے عنوانات سے ان کا مضمون ظاہر ہے، اس لئے اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں، جو کچھ لکھا ہے کمال تحقیق، دیدہ وری اور معروضی نقطہ نظر سے لکھا ہے، مثلاً حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز کے ملفوظات ”جوامع الکلم“ سے یہ ثابت کیا ہے کہ انیس الارواح، راحت القلوب اور اسرار الاولیاء وغیرہ کے نام سے بزرگانِ چشت کے جو ملفوظات ملتے ہیں وہ سب جعلی اور وضعی ہیں، یہی حال فوائد الفواد کا ہے (ص ۲۱۰)

بابا فرید الدین شکر گنج کی نسبت شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لکھا ہے کہ انہوں نے ایک کتب میں چلے معکوس کیا تھا۔ اسی طرح کے چلے حضرت خواجہ معین الدین اجمیری اور بعض اور بزرگوں کی طرف منسوب ہیں، لیکن اس کتاب میں خواجہ بندہ نواز گیسو دراز کے ملفوظات کی روشنی میں اس کی تردید و تغلیط کی گئی ہے، (ص ۲۱۱) خواجہ گیسو دراز نے سلطانہ رضیہ کی مدت حکومت سات سال لکھی تھی، لائق مقالہ نگار نے اس کی تردید کی ہے (ص ۲۱۳) لیکن بعض جگہ خود مقالہ نگار کے بیانات میں تضاد پیدا ہو گیا ہے، مثلاً ص ۲۲۲ پر لکھتے ہیں: ”محمد بن تغلق ریائے گنگا کا احترام کرتا تھا“ لیکن ص ۲۲۶ پر رقمطراز ہیں: ”سلطان محمد بن تغلق جیسے غلام اسلامیہ کے ماہر، ہدایہ اور قرآن مجید کے حافظ اور صوم و سلوۃ کے پابند شخص کو بھلا گنگا جل کے ساتھ کیا عقیدت ہو سکتی ہے“ رہا مصنف کا یہ قیاس کہ گنگا جل ہاضم بہت ہے اس لیے محمد بن تغلق دولت آباد میں گنگا کا پانی منگوا پیتا تھا جو چالیس دن کے بعد پہنچتا تھا ہمارے نزدیک بعید از قیاس ہے، کتاب بڑے اتہام سے چھپی ہے۔ مگر افسوس ہے پھر بھی کچھ غلطیاں رہ گئی ہیں مثلاً ص ۱۴۱ پر دوسرے پیرا گراف کی پہلی سطر میں لفظ ”قزوینی“ کے بعد کے بیان کے مطابق ”چھوٹ گیا تو جملہ بے معنی ہو گیا، صفحہ ۱۵۳ پر عربی عبارت میں ان اور الجیش کے درمیان لفظ قل رہ گیا، صفحہ ۲۲۶ کے حاشیہ میں دراصل یہ لفظ میواتیان ہے جو میوان ہو گیا، بہر حال اس میں کلام نہیں ہو سکتا کہ یہ سب مقالات اعلیٰ درجہ کے علمی اور تحقیقی مقالات ہیں، تاریخ کا کوئی طالب علم اور استاد ان سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، اس میں ایسی بہت سی معلومات ملیں گی جو تاریخ کو ایک نیا موڑ دیتی ہیں، اور باب ذوق کو اس کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

تاریخی اور علمی مقالات از پروفیسر نذیر احمد مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، تقطیع متوسط، ضخامت

۱۹۷ صفحات، قیمت مجلد ۱۵/- پتہ: مکتبہ برہان اردو بازار دہلی ۶

پروفیسر نذیر احمد صاحب عصر حاضر میں فارسی زبان و ادب کے نہایت بلند پایہ

محقق اور نامور محقق ہیں جن کی عظمت و شہرت کا غلغلہ ایران کے علمی اور ادبی احوالوں میں بھی بپا ہے، اس کتاب میں موصوف کے تین مقالات شامل ہیں: (۱) تاریخ بیہقی کا ناقدانہ مطالعہ: ۱۹۷۷ء میں ایران کے مشہور شہر مشهد میں عہد غزنوی کے مشہور مورخ ابوالفضل بیہقی (م ۷۴۷ھ) پر ایک بین الاقوامی سیمینار منعقد ہوا تھا۔ پروفیسر ندیر احمد نے یہ مقالہ اس میں پیش کیا تھا، جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے، اس مقالہ میں بیہقی کے اس بیان کا تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے جو مسعود غزنوی (مدت حکومت از ۴۲۱ھ تا ۴۳۲ھ) اور اس کے سپہ سالار احمد بنال تلکین کے ہندوستان پر حملہ سے متعلق ہے، فاضل مقالہ نگار نے اس سلسلہ میں پہلے بیہقی اور ابن اثیر کا بیان نقل کیا ہے اور پھر تاریخی اور جغرافیائی حقائق کی روشنی میں نہایت محققانہ کلام کر کے بیہقی اور ابن اثیر کے بیانات میں جو قسم تھا اس کی نشاندہی کی ہے، اس سلسلہ میں مقامات اور سنیں اور افراد و اشخاص کی تعیین پر جو داد و تحقیق دی گئی ہے وہ پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے، ضمناً اس خلا کا بھی ذکر ہے جو تاریخ بیہقی میں احمد کے بنارس پر حملہ کے ذکر کے بعد ہے، ایرانی محققین نے اس خلا کو چند سطروں سے پر کر دیا، حالانکہ یہ خلا چند ہینوں کے واقعات سے متعلق ہے۔ اس بنا پر ڈاکٹر صاحب نے اس خلا کے مندرجات پر بحث کر کے ثابت کیا ہے کہ یہ خلا چند سطروں یا ڈیڑھ صفحہ کا نہیں بلکہ بہت زیادہ صفحات کا ہے (۲ و ۳) دوسرا اور تیسرا مضمون علی الترتیب دور جہانگیری کے ایک مصور فرخ بیگ اور ہندوستان میں عہد تیموری سے متعلق مخطوطات پر ہیں۔ یہ بھی بہت مفید اور معلومات افزا ہیں، ان میں سے پہلا مضمون فارسی میں تھا اور باقی دو انگریزی میں۔ آخری مضمون سمرقند کے ایک اجتماع میں پڑھا گیا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کے تلمیذ رشید کبیر احمد صاحب جالسی استاد جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی نے ان مقالات کو اردو کا جامہ پہنا یا ہے، ترجمہ شگفتہ و رواں ہے، اے کاش اس کی کتابت و طباعت بھی اس کے شایان شان ہوتی،

تبرکات مرتبہ جناب مولوی نور الحسن صاحب راشد کاندھلوی، تقطیع متوسط،
صفحات ۹۰، کتاب وطیاعت بہتر، قیمت مجلد درج نہیں، پتہ: الہی بخش
اکیڈمی، کاندھلہ، ضلع مظفرنگر (یوپی)

یہ کتاب اگرچہ بقامت کہتر ہے لیکن اس کے بقیمت بہتر ہونے میں کوئی کلام نہیں
ہو سکتا۔ اس میں حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کا ایک مکتوب گرامی اور حضرت مولانا
رشید احمد صاحب گنگوہی رحمۃ اللہ علیہما کے آٹھ مکاتیب گرامی جو فاضل مرتب کے خاندان
میں محفوظ اور غیر مطبوعہ تھے شامل ہیں، اہل اللہ کے قلم و زبان سے جو فقرہ بھی نکل جائے
اسے گنجینہ معرفت و حکمت سمجھا جائے، چنانچہ یہ خطوط اگرچہ نجی اور پرائیویٹ ہیں لیکن ایک
دیدہ بینا اور رمز شناس روحانیت کے لئے اس میں بھی بہت کچھ سامان موعظت و نصیحت
ہے، علاوہ ازیں حضرت گنگوہی کے جن چار خطوط میں سفر حج کا تذکرہ ہے اُن سے بعض
کار آمد سماجی اور اقتصادی معلومات بھی حاصل ہوتی ہیں، خطوط کے شروع میں
نوجوان مرتب نے جو مقدمہ اور آخر میں خطوط پر جو توضیحی اور معلوماتی حواشی کثرت
سے لکھے ہیں وہ اُن کے اعلیٰ ذوق علمی و تحقیقی کا مظہر اور تاریخی اعتبار سے بے حد قابل
قدر اور معلومات افزا ہیں، پھر انداز نگارش بھی بڑا شگفتہ اور متوازن ہے، آئندہ
کے لئے انھوں نے ترتیب و تالیف کا جو پروگرام بنایا ہے خدا کرے وہ اپنے
ذوق کے مطابق اس کی تکمیل کر سکیں، اگر ایسا ہو گیا تو بے شبہ اُس سے ہمارے
دینی اور تاریخی لٹریچر میں بڑا قابل قدر اضافہ ہوگا۔ ارباب ذوق کو اس کتاب
کا ضرور مطالعہ کرنا چاہئے۔

برہان

جلد ۷، ماہ جمادی الاول ۱۳۹۷ھ مطابق مئی ۱۹۷۷ء شمارہ ۵

فہرست مضامین

- | | | |
|-----|--|--|
| ۲۵۸ | سعید احمد اکبر آبادی | ۱۔ نظرات
مقالات |
| ۲۶۲ | مولانا محمد تقی امینی صاحب
ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ | ۲۔ اجتہاد کا تاریخی پس منظر |
| ۲۸۱ | مولانا محمد عبد اللہ سلیم
مدرس دارالعلوم دیوبند | ۳۔ از خلافت تا امارت |
| ۲۹۷ | مولوی محمد اجمل اصلاحی استاذ عربی
مدرسۃ الاصلاح سرانے میر | ۴۔ آثار عمرین پر ایک نظر |
| ۳۱۰ | ڈاکٹر شریف حسین قاسمی
دہلی یونیورسٹی | ۵۔ مطلع العلوم و جمیع الفنون
فارسی نصاب کی ایک منفرد کتاب |

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

عام انتخابات کا اعلان پہلے پاکستان گورنمنٹ کی طرف سے ہوا تھا اور مارچ کے مہینے کی شروع تاریخیں اُن کے لئے مقرر کر دی گئی تھیں، غالباً اس اعلان کو دیکھ کر ہی سسراندر گاندھی نے توقع کے برخلاف ادبدا کے ہندوستان میں بھی جنرل الکشن کا اچانک اعلان کر دیا اور اس کے لئے بھی مہینہ مارچ کا مقرر کیا گیا، چنانچہ دونوں ملکوں میں ایک ہی مہینہ میں انتخابات ہوئے، لیکن نتیجہ ایک دوسرے سے متضاد نکلا۔ ہندوستان میں اس انتخاب کے ذریعہ ایک نہایت عظیم پراسن انقلاب ہو گیا، مرکز سے کانگریس کا تیس سالہ اقتدار ختم ہو گیا، اور اس پارٹی کی حکومت قائم ہو گئی جو صحیح معنی میں عوام کی نمائندہ اور ان کے جذبات اور ارمانوں کی ترجمان اور نگراں ہے، لیکن نہایت افسوس اور دکھ کی بات ہے کہ ہمارے قریبی ہمسایہ ملک میں یہ انتخاب ایک عظیم مصیبت اور سخت ابتلا و آفات کا سبب بن گیا ہے، اس وقت پاکستان گویا ایک کوہِ آتش فشاں پر کھڑا ہے، نہیں کہا جاسکتا کہ کل اس کا انجام کیا ہوگا!

پاکستان کے قومی متحدہ محاذ کا دعویٰ ہے کہ انتخابات میں دھاندلی اور بے عنوانی ہوئی ہے (اور الکشن کمشنر نے تیرہ انتخابات کے متعلق اس کو تسلیم بھی کر لیا ہے) اس بنا پر اس پورے انتخاب کو کالعدم قرار دیا جائے، سٹر بسٹو اور ان کی گورنمنٹ مستعفی ہو اور انتخابات دوبارہ کرائے جائیں، متحدہ محاذ نے اس مطالبہ کو منوانے کے لئے سخت ملک گیر احتجاج شروع کر دیا، پورے ملک میں اسٹراک ہوئی، تمام ادارے اور کالج معطل ہو گئے، کاروبار بند ہو گئے، لاکھوں

مردوں اور عورتوں کے جلوس نکلے، توڑ پھوڑ ہوئی، اربوں اور کھربوں کا نقصان ہوا، حکومت نے
مقاومت کی تو سینکڑوں افراد جان بحق ہو گئے۔ پولیس سے کام نہ چلا تو بڑے بڑے شہروں میں
مارشل لاء نافذ کر کے قیام امن کی ذمہ داری فوج کے سپرد کر دی گئی، پھر بھی عوام کا جوش کم نہ ہوا تو
تمام لیڈروں کو گرفتار کر لیا گیا، ان سطور کے قلمبند ہونے تک کی آخری اطلاع یہ ہے کہ مسٹر
بھٹو نے متحدہ محاذ کے لیڈروں سے گفت و شنید کی سلسلہ جنبانی کی ہے، لیکن ہمارے خیال
میں اگر گفتگو ہوئی بھی تو اس کا کوئی نتیجہ نہیں نکلے گا، کیونکہ متحدہ محاذ کو دوبارہ الکشن اور
گورنمنٹ کے مستعفی ہونے پر اس درجہ اصرار ہے کہ اس سے کم کسی چیز پر راضی ہونے کے لئے
آمادہ نہیں اور ظاہر ہے کہ مسٹر بھٹو ان دونوں میں سے کسی ایک بات پر بھی رضامند نہیں
ہو سکتے، کیونکہ الکشن اگر دوبارہ ہوا تو چونکہ اس وقت متحدہ محاذ کی لہر پاکستان میں وہی عالم
ہے جو الکشن کے زمانہ میں ہندوستان میں جنتا پارٹی کا تھا۔ اس لئے مسٹر بھٹو کو اپنی پارٹی کی
کامیابی زیادہ متوقع نہیں ہو سکتی، اگر یہ شکش یونہی جاری رہی اور خدا نخواستہ اس کا انجام یہ
ہوا کہ وہاں فوجی حکومت قائم ہو گئی تو یہ پاکستان کی بہت بڑی بد قسمتی ہوگی، بڑے افسوس
کی بات ہے کہ تیس برس ہو گئے، لیکن پاکستان میں آج تک استحکام پیدا نہیں ہو سکا۔ کوئی خدا
کابندہ اگر ملک کو ترقی دیتا اور اس کو آگے بڑھاتا بھی ہے تو چند برسوں کے بعد ہی اچانک
ایسے حالات پیدا ہوتے ہیں کہ اس کے کئے کرائے پر پانی پھر جاتا ہے اور ملک جہاں سے
چلا تھا پھر وہیں پہنچ جاتا ہے، اس صورت حال سے صرف ایک ملک کی بربادی نہیں ہوتی
بلکہ اسلام اور مسلمانوں کی بھی رسوائی ہوتی ہے، کیونکہ وہاں جو کچھ ہوتا ہے اسلام کے نام پر
ہوتا ہے، یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر متحدہ محاذ کے رہنماؤں کو بھی سنجیدگی اور متانت سے غور
کر کے اپنے موقف میں لچک پیدا کرنی چاہئے، اور اس کی صورت یہی ہو سکتی ہے کہ پورا معاملہ
الکشن کمشنر کے حوالہ کر دیا جائے اور ان کے فیصلہ پر اعتماد کیا جائے۔

سفرنامہ لکھنے بیٹھا تھا اور دو ڈھائی صفحے لکھ بھی لئے تھے، لیکن پاکستان کے موجودہ حالات کا دماغ پر ایسا اثر ہے کہ پھر قلم رک گیا، اس لئے سفرنامہ اس مرتبہ بھی شریک اشاعت نہیں ہے۔

دعوت اردو روزنامہ اور ریڈیو انگریزی ہفتہ وار مسلمانوں کے نہایت مقبول اور ہر و اعزیز پرچے تھے، امرجنسی کے ماتحت جماعت اسلامی ممنوع ہوئی تو اس کے یہ دونوں ترجمان بھی اچانک بند ہو گئے، اُن کے دفتروں پر تالا پڑ گیا اور اُن کے املاک و فنڈز منہر ہو گئے، لیکن مسرت کی بات ہے کہ امرجنسی کے ختم ہونے اور شہری حقوق کے بحال ہونے کے باعث اب جماعت اسلامی بھی آزاد ہو گئی ہے اور اس نے اپنا کام شروع کر دیا ہے، چنانچہ یکم مئی سے دعوت پھر شائع ہونا شروع ہو گیا ہے اور امید ہے کہ ریڈیو بھی جلد دوبارہ اشاعت پذیر ہوگا، امرجنسی کی پوری مدت میں جماعت اسلامی نے جس صبر و شکر اور ہمت و استقلال کا مظاہرہ کیا ہے اس پر جماعت کو ہم مبارکباد پیش کرتے اور دعوت کا خیر مقدم کرتے ہیں :

”عدو شود سبب خیر گر خدا خواہد“

جامعہ دارالسلام عمر آباد (امبور) جنوبی ہند کی مشہور اور وسیع اسلامی اور دینی درسگاہ ہے جس کو ۱۹۲۴ء میں مدراس کے ایک نہایت عالی حوصلہ اور مخیر مسلمان صنعت کار جناب کا کا محمد عمر نے محض اپنے ذاتی صرف اور دل کی لگن سے قائم کیا تھا اور اس کے بعد ان کی لائق اولاد نے اسے نہ صرف باقی رکھا بلکہ اس کو ترقی دیتے اور جامعہ کے کاموں سے پوری دیکھی لیتے رہے، گزشتہ مہینہ جامعہ نے اپنا پانچواں سالہ جشن بڑے اہتمام و انتظام سے منایا جس میں ملک کے اکابر و وزراء کے علاوہ عرب ممالک کے کم و بیش پچاس

ہندوین نے بھی شرکت کی، اس کے فوائد سے ہوئے ایک یہ کہ جامعہ کا آئندہ کے لئے جو توسیعی اور ترقیاتی پروگرام ہے اس کی تکمیل کے لئے جامعہ کو نہایت گرانقدر مالی امداد ملی اور دوسرے یہ کہ عرب ممالک کے ساتھ ہندوستان کے مسلمانوں کے روابط و ضوابط مزید استوار و پائیدار ہو گئے، علاوہ ازیں اس قسم کے اجتماعات کا ایک عام سیاسی فائدہ تو یہ ہوتا ہی ہے کہ عربوں کو ہندوستان آکر بچشم خود یہ دیکھنے کا موقع مل جاتا ہے کہ ہندوستان میں مسلمان اپنے مذہب اور ثقافت کی عظیم روایات کے ساتھ آزادی اور خوشحالی کی زندگی بسر کر رہے ہیں، گویا پچاس فود خیر سگالی جو کام نہیں کر سکتے وہ ان اجتماعات سے چند دنوں میں حاصل ہو جاتا ہے، اس بنا پر گورنمنٹ بھی ان اجتماعات کی حوصلہ افزائی کرتی اور ان کے لئے ہر ممکن امداد بہم پہونچاتی ہے، بہر حال ہم ارباب جامعہ کو اس بہم وجوہ کامیاب جشن پر مبارکباد پیش کرتے اور اس کے مزید ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل کے لئے دعا کرتے ہیں۔

حیات مولانا عبدالحی

مؤلفہ: جناب مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب

سابق ناظم ندوۃ العلماء جناب مولانا حکیم عبدالحی حسنی صاحب کے سوانح حیات، علمی و دینی کمالات و خدمات کا تذکرہ اور ان کی عربی و اردو تصانیف پر تبصرہ۔ آخر میں مولانا کے فرزند اکبر جناب مولانا حکیم سید عبدالعلی کے مختصر حالات بیان کئے گئے ہیں۔

قیمت: / بلا جلد = ۱۵

ندوۃ المصنفین، اردو بازار جامع مسجد دہلی ۱۱۰۰۰۶

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

(۶)

جناب مولانا محمد تقی ایٹمی صاحب ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(۲) وہ قواعد و قوانین جن کا تعلق حکم کے نص کی شمولیت سے ہے۔

شمولیت نص کی ابتدائی قسمیں | شمولیت نص کی ابتداء دو قسمیں ہیں۔

(۱) شمولیت ذات اور

(۲) شمولیت اوصاف

شمولیت ذات سے وہ حکم مراد ہے جس پر لفظ کی دلالت اپنی ذات

شمولیت ذات کی دو قسمیں | کے لحاظ سے ہو اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) خاص اور

(ب) عام

خاص کی تعریف | خاص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:

کل لفظ وضع بمعنی واحد علی الہ افراد^۱ ہر وہ لفظ جو تنہا ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا

خاص میں یہ خصوصیت جنس، نوع اور شخصیت ہر اعتبار سے قابل لحاظ ہوتی ہے جیسے انسان۔ رجل (مرد) اور زید

عام کی تعریف عام کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

کل لفظ یقتضی جمعاً^۱ ہر وہ لفظ جو سب افراد کو شامل ہو۔

”عام“ کبھی لفظ اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے رجال رجل کی جمع ہے اور کبھی صرف معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ لفظاً جمع نہیں ہوتا جیسے قوم، رمط (گروہ) سن، مار (شرطیہ و موصولہ) الذی۔ کل، جمیع اور الف لام استغراق (جو تمام افراد کے احاطہ کے لئے آتا ہے) وغیرہ۔

عام کے محل استعمال میں غور کرنے سے اس کی تین قسمیں وجود میں آتی ہیں۔

(۱) وہ عام جس کے ساتھ ایسا قرینہ موجود ہو جو تخصیص (بعض افراد کو عام کے حکم میں داخل نہ ہونے) کے احتمال کو بالکل ختم کر دے جیسے

وما من دابة فی الارض الا علی اللہ زمین پر کوئی چلنے والا نہیں ہے مگر یہ کہ اللہ ہدایت فرماتا ہے۔
پراس کی روزی ہے۔

دابة (چلنے والا) لفظ عام ہے جس میں تخصیص کا قرینہ نہیں ہے۔

(۲) وہ عام جس کے ساتھ تخصیص (بعض افراد کو عام کے حکم میں داخل نہ ہونے) کا ایسا قرینہ موجود ہو جو سب افراد کو عام میں شامل ہونے کی نفی کرتا ہو جیسے

واللہ علی الناس حج البیت من استطاع اور اللہ کے لئے ان لوگوں پر بیت اللہ کا حج الیہ سبیل ہے۔
ہے جن کو زادراہ کی قدرت ہو۔

آیت میں "الناس" عام ہے لیکن "من استطاع الیہ سبیلاً" ایسا قرینہ موجود ہے کہ جس سے وہ تمام افراد کو شامل نہیں ہو سکتا بلکہ وہی اس میں شامل ہوں گے جن کو زاد راہ کی قدرت ہو۔

عام کی ان دو قسموں میں فقہاء کے درمیان نہ اختلاف ہے اور نہ اس کی گنجائش ہے۔
(۳) وہ عام جس میں نہ تخصیص کو ختم کرنے والا کوئی قرینہ ہو اور نہ عام کو عمومیت پر باقی رہنے کی نفی کرنے والا کوئی قرینہ ہو بلکہ ان دونوں قرینوں سے خالی ہو۔
اس قسم کے عام میں اختلاف کی کافی گنجائش ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

عام کے بارے میں امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسے عام کی دلائل مالکؒ اور احمدؒ کا مسلک اس کے افراد پر قطعی ہوتی ہے یعنی ہر عام میں اس کے بعض افراد داخل نہ ہونے (تخصیص) کا احتمال ہوتا ہے اسی بنا پر عام کی تاکید لفظ کل اور اجمعین وغیرہ کے ساتھ آتی ہے اور اسی بنا پر یہ قاعدہ مشہور ہے۔

ما من عام الا خص عنه البعض
کوئی عام ایسا نہیں ہے کہ جس کے بعض افراد خاص نہ کئے گئے ہوں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے عام کی دلالت اس کے افراد پر قطعی ہوتی ہے یعنی اس میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا البتہ کسی دلیل سے بعض افراد داخل نہ کئے جائیں تو پھر بقیہ افراد پر اس کی دلالت قطعی ہو جاتی اور دوسرے بعض افراد کے داخل نہ ہونے کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے۔

اس اختلاف کا اثر ابتداءً دو بڑی صورتوں میں ظاہر ہوا جس سے بہت اختلاف کی دو بڑی صورتیں
سے جزئی مسائل میں اختلاف ہوا وہ یہ ہیں:

(۱) خبر واحد اور قیاس سے عام کی تخصیص جائز ہے یا نہیں؟
(۲) عام اور خاص سے ثابت شدہ حکم میں جب ٹکراؤ ہو (ایک سے کوئی حکم ثابت ہو اور

دوسرے سے اس کے خلاف کا ثبوت ہوں) تو دونوں کے درمیان یہ ٹکراؤ قابل تسلیم ہوگا یا نہیں؟

چند اصطلاحات | ان دونوں کی وضاحت سے پہلے چند اصطلاحات کا جان لینا ضروری ہے۔ قطعی حکم وہ ہے جو قرآن حکیم، سنت متواترہ اور سنت مشہورہ سے ثابت ہو۔ سنت متواترہ - وہ ہے کہ جس کے روایت کرنے والے مسلسل اس قدر زیادہ ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر اتفاق و شواہد ہو۔

سنت مشہورہ - وہ ہے کہ جس کے راوی ابتداء میں اگرچہ کم ہوں لیکن بعد میں اس قدر شہرت ہوگئی ہو کہ اتنے لوگوں کا جھوٹ پر اتفاق و شواہد ہو۔ ظنی حکم وہ ہے جو خبر واحد اور قیاس سے ثابت ہو۔

خبر واحد وہ ہے کہ جس کے راوی ایک دو یا زیادہ ہوں لیکن شہرت و تواتر کے درجہ کو نہ پہونچے ہوں۔

قیاس - علت کو مدار بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنا تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

نسخ - اس بات کو ظاہر کرنا کہ عام کے بعض افراد حکم میں داخل تھے اب وہ نکال دئے گئے ہیں۔

پہلی صورت کی تفصیل جس میں خبر واحد اور قیاس سے عام کی تخصیص جائز ہے یا نہیں۔ پہلی صورت میں احناف | احناف کے نزدیک چونکہ عام کی دلالت قطعی ہوتی ہے اس بنا پر کے مساک کی وضاحت | پر اس کی تخصیص ظنی دلیل (خبر واحد اور قیاس) سے جائز نہیں ہے کیونکہ جو عام قرآن حکیم، سنت متواترہ یا سنت مشہورہ سے ہو اس سے حکم کا قطعی ثبوت ہوگا خبر واحد اور قیاس سے (حکم کا ظنی ثبوت ہوتا ہے) اس کی تخصیص کا مطالب یہ ہوگا کہ اعلیٰ پر ادنیٰ اور قطعی پر ظنی کی برتری تسلیم کی گئی۔ البتہ اگر عام کی تخصیص پہلے ہوگئی ہو تو پھر اس کی

دلالت ظنی ہو جاتی اور برتری کا سوال ختم ہو جاتا ہے اس بنا پر خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہے۔ مثلاً قرآن حکیم میں ہے:

اسکونھن من حیث سکنتن من وجدکم
ولا تضارونھن لتضیقوا علیھن
ان کو (مطلقہ عورت) رہنے کے لئے گھر واپس
حیثیت کے مطابق جہاں تم رہو اور ان کو
نقصان نہ پہنچاؤ کہ ان پر تنگی کرنے لگو۔

اس آیت سے عورت کے لئے طلاق کے بعد زمانہ عدت میں شوہر پر نان نفقہ اور جائے رہائش کا ثبوت ہوتا ہے۔ اور یہ آیت ہر مطلقہ کے لئے عام ہے جیسی بھی طلاق ہو اس کی تخصیص فاطمہ بنت قیس کی روایت (جو خبر واحد ہے) کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ (جس کو طلاق باندہ دی گئی تھی) کے لئے نان نفقہ اور مکان دونوں نہیں واجب کئے تھے جائز نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ کے درج ذیل الفاظ سے امام ابوحنیفہ کے موقف کی تائید ہوتی ہے چنانچہ انھوں نے اس واقعہ میں فرمایا:

لا نترك كتاباً بنا وسنة نبينا صلى
الله عليه وسلم لقول امرءة لا ندمى
لعلها حفظت اولسیت
ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو
ایک عورت کے کہنے سے نہ چھوڑیں گے خبر نہیں
اس نے یاد بھی رکھا ہے یا بھول گئی ہے

شافعیہ اور حنبلیہ کے نزدیک چونکہ عام کی دلالت اس
شافعیہ اور حنبلیہ کے مسلک کی وضاحت کے افراد پر ظنی ہوتی ہے اس بنا پر ظنی کی تخصیص ظنی
(خبر واحد اور قیاس) سے جائز ہے اس کی تائید میں وہ گویا صحابہ کا اجماع نقل کرتے ہیں مثلاً
قرآن حکیم میں ہے:

لقد اطلق ع

مسلم و مشکوٰۃ باب امدة

واحد لکھ ماویاء ذکر ہے اور ان عورتوں کے ماسوا تمہارے لئے حلال ہیں۔

اس عام کی تخصیص درج ذیل حدیث کی بنا پر کی گئی ہے
 لا یجمع بین المرعۃ و عمتھا ولا بین کسی عورت کو نکاح میں اس کی پھوپھی اور
 المرعۃ و خالتھاؓ خالہ کے ساتھ جمع نہ کیا جائے۔
 تخصیص کی یہ صورت امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی ہے لیکن وہ اس خبر کو خبر مشہورہ کا درجہ دیتے ہیں خبر واحد کا نہیں۔

قرآن حکیم میں ہے :
 یوصیکم اللہ فی اولادکم الخؓ اللہ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں درانت
 کا حکم دیتا ہے۔

اس عام حکم کو ان حدیثوں سے خاص کیا گیا ہے :

القاتل لا یرثؓ قاتل کسی چیز کا وارث نہیں ہوتا
 لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلمؓ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوتا اور مسلمان
 کافر کا وارث نہیں ہوتا۔

مالکیہ کے نزدیک بھی عام کی دلالت ظنی ہوتی ہے لیکن غالباً
 مالکیہ کے مسلک کی وضاحت | خبر واحد سے اس کی تخصیص کے وہ اس وقت قائل ہیں جبکہ
 اہل مدینہ کا عمل اس کی تائید کرتا ہو جیسا کہ اکثر حدیث نقل کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں

۱۔ النصار ع ۴ ۲۔ بخاری و مسلم و مشکوٰۃ باب المحرمات
 ۳۔ النصار ع ۲ ۴۔ ترمذی و ابن ماجہ و مشکوٰۃ باب الفرائض
 ۵۔ بخاری و مسلم و مشکوٰۃ باب الفرائض

”وہو الامر عندنا“ جس سے اہل مدینہ کا عمل مراد ہوتا ہے۔

اور اگر اہل مدینہ کا عمل اس کی تائید نہ کرتا ہو تو پھر خبر واحد سے وہ تخصیص کے قائل نہیں ہیں مثلاً حدیث میں ہے :

اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ
سبعاً احداً هن بالتراب
جب کتابرتن میں منہ ڈال دے تو اس کو سات
مرتبہ دھوئے ان میں ایک مرتبہ مٹی سے
دھوئے۔

اس حدیث سے عام حکم کہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتا ہے (کی تخصیص نہیں
کی گئی کیونکہ اہل مدینہ کا عمل اس کے موافق نہ تھا۔

ائمہ کا یہ اختلاف صرف خبر واحد میں ہے خبر متواترہ اور خبر مشہورہ میں کوئی اختلاف نہیں
ہے سبھی امام ان کے ذریعہ تخصیص کے قائل ہیں ہر ایک اپنے اپنے مسلک کی تائید میں دلائل
پیش کرتے اور دوسرے کے دلائل کا جواب دیتے ہیں جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

مزید وضاحت کے لئے ذیل میں دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں تاکہ
وضاحت کے لئے مثالیں | اندازہ ہو کہ ان قواعد و قوانین اور ان میں اجتہاد کا دائرہ کس
قدر وسیع ہوا ؟

(۱) احناف کے نزدیک جس ذبیحہ پر ”بسم اللہ“ نہ پڑھی گئی ہو اس کا کھانا حلال نہیں ہے
ذبح کرنے والا مسلمان ہو یا کافر۔ بسم اللہ عمداً چھوڑی گئی ہو۔ قرآن حکیم کی یہ آیت عام ہے
جو ہر قسم کو شامل ہے۔

ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ واندہ
جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس کو نہ کھاؤ
یہ کھانا گناہ ہے۔

لیکن سہو و نسیان کی صورت کو وہ عام حکم سے اس بنا پر خارج کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ صورت ”بسم اللہ“ پڑھنے کے حکم میں ہے۔ سہو و نسیان لوگوں کو زیادہ پیش آتا رہتا ہے اگر اس کو آیت کے عام حکم میں داخل کیا جائے تو لوگوں کو دشواری پیش آئے گی جس میں شریعت نے گنجائش رکھی ہے

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مشہور قول بھی یہی ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ امام مالک کے نزدیک عام حکم کے خلاف جتنی حدیثیں ہیں وہ اس آیت سے منسوخ ہیں اور امام احمد کے نزدیک اس ”عام“ کے خلاف کوئی حدیث درجہ ثبوت کو نہیں پہنچتی ہے شافعیہ کے نزدیک جس ذبیحہ پر عمداً بھی بسم اللہ ترک کر دی گئی ہو اس کا کھانا حلال ہے۔ امام احمدؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، ان کے نزدیک درج ذیل حدیثوں کی بنا پر آیت سے ”بسم اللہ“ کا وجوب نہیں ثابت ہوتا بلکہ سنت کا ثبوت ہوتا ہے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت عائشہؓ نے عرض کیا

یا توننا بلحمان لا ندري ايذكرون
اسم الله عليها ام لا قال اذكروا اسم الله
وكلوا
کہ لوگ گوشت لاتے ہیں اور ہمیں خبر نہیں
ہوتی کہ اس پر انھوں نے اللہ کا نام لیا ہے
یا نہیں آپ نے فرمایا کہ اللہ کا نام لے کر
کھاؤ۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بسم اللہ پڑھنا شرط نہیں ہے اگر شرط ہوتا تو رسول اللہ اس مشکوک صورت میں کھانے کی اجازت نہ دیتے ایک مسلمان کا اسلام خود اللہ کے نام کی ضمانت پیش کرتا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے :

المسلم یذبح علی اسم اللہ سبھی اولہ
ایک مسلمان اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتا
لیسہ لے ذبح کے وقت وہ نام لے یا نہ لے۔

(۲) احناف کے نزدیک جو شخص حرم سے باہر کسی کو قتل کر دے اور پھر پناہ کے
حرم میں آجائے تو اس سے وہاں قصاص (جان کے بدلہ جان) نہ لیا جائے گا بلکہ حرم
باہر نکلنے کا حکم ہوگا اور وہاں قصاص لیا جائے گا جیسا کہ قرآن حکیم کی اس آیت کی عمر
میں یہ صورت بھی داخل ہے۔

ومن دخلہ کان آمناً
جو شخص حرم میں داخل ہوا اس کو امن
شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک حرم میں قصاص لینا جائز ہے جس طرح اس شخص کا حرم
قصاص لینا جائز ہے جس نے حرم ہی میں کسی کو قتل کیا ہو عام کی یہ تخصیص قیاس کی بنا
پر ہے جس کی بنیاد یہ آیت ہے:

ولا تقاتلوہم عند المسجد الحرام حتی
یقاتلوکم فیہ فان قاتلوکم فاقتلوہم
تم کافروں سے مسجد حرام کے پاس قتل
نہ کر دیہاں تک کہ وہ تم سے وہاں قتل
قتال کرنے لگیں اگر وہ ایسا کریں تو
انہیں قتل کرو۔

دوسری صورت میں دوسری صورت کی تفصیل کہ جس میں عام و خاص کے درمیان
جمہورائۃ کا مسلک ہو۔

جمہورائۃ کے نزدیک چونکہ عام اور خاص ایک درجہ میں نہیں ہیں عام قطعی ہے
خاص قطعی ہے اس بنا پر دونوں کے درمیان ٹکراؤ نہیں ہے بلکہ خاص کا عمل

ہ میں اور عام کا عمل اپنے دائرہ (بقیہ افراد) میں ہوگا۔ مثلاً یہ آیت عام ہے۔
 ۱۰ یومون المحسنات ثم لم یأتوا
 ۱۱ شہداء فاجلدوہم ثمانین
 ۱۲ لا تقبلواہم شہادۃ ابداً
 ۱۳ لک ہم الفاسقون
 جو لوگ پاکدامنہ عورتوں کو تہمت لگائیں پھر
 چار گواہ نہ لاسکیں تو ان کو انٹی کوڑے
 مارو اور کبھی ان کی گواہی نہ قبول کرو یہ لوگ
 فاسق ہی ہیں۔

خاص ہے :

۱۰ یومون انہ واجہم ولم یکن
 ۱۱ شہداء الا انفسہم فشہادۃ احدہم
 ۱۲ مع شہادات باللہ انہ لمن
 ۱۳ اذقین
 جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے
 علاوہ کوئی گواہ نہ ہو تو ان میں سے ایک کی
 گواہی کی صورت یہ ہے کہ چار بار اللہ کی قسم
 کھا کر کہے کہ وہ سچا ہے۔

دوسری آیت کا حکم شوہر بیوی کے لئے خاص ہوگا اور پہلی آیت کا حکم دوسرے لوگوں کے
 ام ہوگا شوہر بیوی اس میں شامل نہ ہوں گے اگرچہ پہلے وہ بھی شامل تھے۔
 احناف کے نزدیک چونکہ ابتداء میں خاص کی طرح عام بھی قطعی ہے اس
 بناء پر وہ دونوں کے درمیان ٹکراؤ تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ ٹکراؤ صرف
 کے دائرہ عمل میں ہوگا عام کے بقیہ افراد میں نہ ہوگا، ایسی صورت میں عمل کی ان کے
 ب کئی شکلیں ہیں۔

۱۰ عام اور خاص قرآن میں ہیں تو نزول کی تاریخ اور حدیث
 ۱۱ پہلی اور دوسری شکل میں ہیں تو دونوں کے ارشاد فرمانے کی تاریخ اگر معلوم ہو
 ۱۲ تاریخ دونوں کی ایک ہی ہو تو خاص عام کا مختص (تخصیص کرنے والا) ہوگا، جیسے

وحرّم الربوا (اللہ نے سود کو حرام کیا) کا نزول و احل اللہ البیع (اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا) کے ساتھ ہوا یا ومن کان حریضاً او علی سفر فعداۃ من ایام اخر جو رخص یا مسافر ہو اس کے لئے دوسرے دن روزہ رکھنا ہے) کا نزول فمن شهد منکم الشهر فلیصمه جو تم میں رمضان کے مہینہ کو پائے تو اس کو ضرور روزہ رکھنا چاہئے) کے ساتھ ہوا۔ ان دونوں مثالوں میں مذکورہ پہلا جملہ (جو خاص ہے) دوسرے جملہ (جو عام ہے) کا مخصوص ہوگا۔ (ب) عام اور خاص دونوں کی تاریخ معلوم ہو لیکن عام پہلے ہو اور خاص بعد میں ہو تو خاص اپنے دائرہ میں عام کے حکم کو منسوخ کر دے گا۔ جیسے تہمت والی دونوں آیتیں گزر چکی ہیں ان میں پہلی عام ہے اور دوسری خاص ہے۔ اس بنا پر دوسری نے شوہر بیوی کی حد تک پہلی کو منسوخ کر دیا۔ نسخ کے بعد عام کے بقیہ افراد پر اس کی دلالت قطعی رہتی ہے جبکہ خاص کرنے کے بعد بقیہ افراد پر عام کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے۔

(ج) عام اور خاص دونوں کی تاریخ معلوم ہو لیکن خاص پہلے ہو اور عام بعد میں ہو تو عام خاص کو منسوخ کر دے گا۔ مثلاً ایک حدیث تفسیری اور چوتھی شکل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ عربین کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی یہ اجازت خاص انھیں کے لئے ناموافق آب و ہوا سے حفاظت کی غرض سے تھی لیکن بعد میں رسول اللہ نے ایک عام حدیث بیان فرمائی جس سے خاص اجازت منسوخ ہو گئی وہ یہ ہے:

پیشاب سے دور رہو

تنزهوا عن البول

۱۵ البقرہ ۴۲

۱۶ البقرہ ۳۸

۱۷ بخاری ج ۲ کتاب المغازی باب قصۃ عکک و عربیۃ

۱۸ دارقطنی و نور الانوار بحث العام۔

(د) عام اور خاص دونوں کی تاریخ نہ معلوم ہو کہ خاص عام سے پہلے ہے یا عام خاص سے پہلے ہے تو ایسی صورت میں صرف خاص کے دائرہ میں ٹکراؤ تسلیم کیا جائے گا اور کسی ایک پر عمل کے لئے وجہ ترجیح کی تلاش ہوگی اگر کوئی ترجیح دینے والا مل جائے گا تو اس کے مطابق عمل ہوگا ورنہ تاریخ معلوم ہونے تک صرف اس دائرہ میں عمل مؤخر کیا جائے گا جس میں ٹکراؤ ہے۔ مثلاً قرآن حکیم کی ایک آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ جس عورت کا شوہر انتقال کر جائے اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے یہ آیت عام ہے کہ وہ عورت وفات کے وقت حاملہ ہو یا غیر حاملہ ہو لیکن دوسری آیت ہے

وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ
حَمْلَهُنَّ
حمل والیوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے حمل سے فارغ ہو جائیں۔

یہ حاملہ عورت کی عدت کے لئے خاص ہے صرف حاملہ ہی کی عدت میں اس خاص آیت کا دوسری عام آیت سے ٹکراؤ ہے اور دونوں میں یہ نہیں معلوم ہے کہ کون پہلے نازل ہوئی اور کون بعد میں نازل ہوئی، ایسی صورت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خاص (وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ) پر مستعین طور پر عمل کو مؤخر کرتے ہوئے دونوں آیتوں کے پیش نظر عمل کی احتیاطی شکل یہ نکالی کہ وفات اور حمل دونوں کی عدت رکھی جائے ان میں جو زیادہ ہو وہی حاملہ کی عدت قرار پائے گی لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود کے نزدیک چونکہ دوسری آیت بعد میں نازل ہوئی اس لئے پہلی آیت کا حکم اس عورت کے بارے میں منسوخ ہو جائے گا جس کا شوہر انتقال کر جائے اور حاملہ ہو اس کی عدت وضع حمل قرار پائے گی اگرچہ چار ماہ دس دن سے کم ہو۔

وضاحت کے لئے مثالیں | مزید وضاحت کے لئے دو مثالیں یہ ہیں:

(۱) شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ اسی طرح ابو یوسف و محمد کے نزدیک پیدائش کی زکوٰۃ کا

نصاب پانچ وسق ہے وسق ایک پیمانہ تھا جس میں ساٹھ صاع غلہ آتا تھا۔ ایک صاع تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے اس طرح ساٹھ صاع کے تقریباً پانچ سو دس سیر ہوئے۔ ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے :

لیس فیما دون خمسة اوسق صاقتا^۱ پانچ وسق سے کم میں صدقہ (زکوٰۃ) نہیں ہے۔
یہ حدیث درج ذیل عام حدیث کی مخصص (خاص کرنے والی) ہے۔

فیما سقت السباع والعیون اوکان عثریا^۲ جس زمین کو بارش اور چٹھے سے سیراب کیا جائے
العشر و فیما سقی بالنضج نصف العشر^۳ یا سوت (نخی) والی زمین ہو تو اس میں دسواں
اور جس کو کنواں وغیرہ سے سینچا جائے تو اس
میں بیسواں حصہ ہوگا۔

یعنی اگر ضروری محنت و اخراجات کے علاوہ زائد محنت و اخراجات کو پیداوار میں دخل نہ ہو تو دسواں حصہ اور اگر زائد محنت و اخراجات برداشت کرنا پڑے تو بیسواں حصہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک پیداوار کی ہر مقدار میں زکوٰۃ ہے خواہ کم ہو یا زیادہ ہوان کی دلیل اوپر کی عام حدیث ہے اور مذکورہ خاص حدیث سے وہ غلہ تجارت کی زکوٰۃ مراد لیتے ہیں کیونکہ وسق خرید و فروخت ہی کا پیمانہ تھا اور اس میں جس قدر غلہ سماتا تھا اس کی قیمت چالیس درہم ہوتی تھی اور پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم تھی جو زکوٰۃ کا نصاب ہے۔
(۲) شافعیہ مالکیہ اور حنبلیہ کے نزدیک ایک مسلمان ذمی کافر کے بدلہ نہ قتل کیا جائے (ذمی سے مراد وہ غیر مسلم ہے جو اسلامی حکومت میں وفاداری کے ساتھ رہتا ہو) ان کی دلیل

۱۔ بخاری ج ۱ کتاب الزکوٰۃ باب لیس فیما اقل الخ

۲۔ بخاری ج ۱ ایضاً باب العشر

۳۔ شرح الملبوط و ہدایہ ج ۱ باب زکوٰۃ الزروع۔

یہ حدیث ہے :

ان لا یقتل مسلم لکافرہ

یہ حدیث قرآن حکیم کی اس آیت کی تخصیص (خاص کرنے والی) ہے ۔

الحرب بالحر والعبد بالعبد والانشی
بالانشی

تخاص بین آزاد آزاد کے بدلہ غلام غلام
کے بدلہ اور عورت عورت کے بدلہ ہے ۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسلمان "ذمی کافر" کے بدلہ قتل کیا جائے گا ان کی دلیل قرآن
کی یہی عام آیت ہے اور مذکورہ حدیث سے وہ حربی کافر مراد لیتے ہیں ۔

خبر واحد اور قیاس کے علاوہ عام کے دوسرے مختصات (خاص کرنے والے)
میں زیادہ اختلاف نہیں ہے ان میں بس اس قدر اختلاف ہے کہ بعض کو کوئی تخصیص
میں شمار کرتا ہے اور کوئی نہیں کرتا ہے ۔

عام کے مختص | عام کے چند دوسرے مختص یہ ہیں :

اجماع

وللہ علی الناس حج البیت من استطاع
الیہ سبیلاً

اللہ کے لئے لوگوں پر حج فرض ہے جو اس کی
مقدور رکھتا ہو ۔

جن لوگوں میں حج کی استطاعت نہیں ہے ان پر اجماعاً حج فرض نہیں ہے (آیت میں بھی
من استطاع انہ موجود ہے)

عقل

الذین قال لهم الناس ان الناس

جن سے لوگوں نے کہا کہ مکہ والوں نے مقابلہ

۱۔ ابوداؤد عن علی ویدایہ ج ۴ باب ما یوجب التخاص بالخ

۲۔ آل عمران ۱۰۷

۳۔ البقرہ ۱۰۷

قد جمعوا لکم

کے لئے سامان جمع کیا ہے۔

عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ دونوں "الناس" میں تمام لوگ مراد نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ خاص ہی لوگ مراد ہیں۔

غرف و عمارت

والوالدان یرضعن اوکلا دهن حولین اور مائیں اپنی اولاد کو دو سال پورے دودھ کا علین

جو مائیں غرضاً یا عادتاً دودھ نہ پلائیں وہ اس میں داخل نہیں ہیں۔

حس

تد مرکل شیئ بامر ما بھاسہ ہوا اکھاڑ پھینکے گی اپنے رب کے حکم سے ہر چیز کو۔

نظاہر ہے کہ اس میں وہی چیزیں داخل ہوں گی جو اکھاڑ پھینکے جانے کے قابل ہوں گی۔

وصف

من نساءکم الّتی دخلتہن فان لم تکلوا دخلتہن فلا جناح علیکم کہ حرام ہیں تمھاری ان عورتوں کی بیٹیاں جن سے تم نے قربت کی ہے اور اگر ان سے قربت نہیں کی تو ان کی بیٹیاں حرام نہیں ہیں۔

جن بیویوں کے ساتھ قربت نہ ہوئی ہو ان کی بیٹیاں اس میں داخل نہیں ہیں۔

شرط

ومن لم یستطع منکم طوّل ان ینکح تم میں سے جو شخص پاکدامن مومنہ عورتوں سے

المحصنات المؤمنات ۱؎ نکاح کی قدرت نہ رکھے۔

ان لوگوں میں نکاح کی قدرت نہ ہو وہ اس میں داخل نہیں ہیں۔

استثنا

لان تكون تجارتہ حاضرتہ تدبر ونھا ۲؎ مگر یہ کہ تجارت ہاتھ در ہاتھ لیتے دیتے ہو۔

ثابت سے وہ تجارت مستثنیٰ ہوگی جس میں ادھار نہ ہو۔

غایت (انتہا) الی اور حتی کے ساتھ

فساد وجوہکم وایدیکم الی دھو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو ہینوں
رافق ۳؎ تک

نی سے اوپر کا حصہ دھونے میں داخل نہیں ہے۔

مذکورہ شخص کے ذریعہ چونکہ مراد و مقصود کا اظہار و بیان ہوتا ہے اس
سبب کی حیثیت بنا پر ہر امام ان کے ذریعہ عام کو خاص کرنے کے لئے وجہ جواز مہیا کرتا

۱؎ شخص کی فہرست میں شامل کرے یا دوسرا نام تجویز کرے حتی کہ خبر واحد اور قیاس
بھی تخصیص کی بعض مثالیں موجود ہیں اگرچہ بہ تکلف قیاس کی گنجائش نکالی گئی ہو اور
واحد کو خبر مشہور کا درجہ دیا گیا ہو مثلاً

شافعیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کے نزدیک دارالحرب میں جو شخص زنا کا ارتکاب کرے
پر حد (زنا کی مقررہ سزا) نہ جاری ہوگی۔ کیونکہ قرآن حکیم کی مذکورہ آیت الزانیۃ
قرآنی فاجلد وھم کل واحدۃ منہا مائتہ جلدۃ عام ہے جس میں کسی کو خاص نہیں
نیا لیکن امام ابوحنیفہؒ اس عام آیت کو درج ذیل حدیث سے خاص کرتے ہیں۔

لا اقام الحد ودفی دار الحرب لہ
دار الحرب میں حدیں (مقررہ نہ ہوں گی) نہ
جاری کی جائیں۔

حالانکہ یہ حدیث کمزور ہے اور مخصوص بننے کی مضبوط صلاحیت نہیں رکھتی ہے لیکن بعض روایتوں میں ان الفاظ کا اضافہ ہے جس کی بناء پر قیاس کی گنجائش نکل آتی ہے۔

مخافتہ ان یلحق اہلہا بالعدوؓ
اس اندیشہ سے کہ کہیں وہ دشمن کے ساتھ
نہ جا ملے۔

اسی طرح قرآن مجید میں چوری کی سزا کی آیت السارق والسارقة النخ عام ہے
اس میں کوئی مقدار نہیں ذکر کی گئی لیکن خبر واحد میں اس کی مقدار متعین ہے جس کے بغیر آیت
پر عمل دشوار ہے ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

..... ہر امام نے خبر واحد سے آیت کی تخصیص کی ہے امام ابو حنیفہؒ نے بھی کی ہے
 فرق صرف اس قدر ہے کہ وہ جس حدیث سے آیت کی تخصیص کے قائل ہیں اس کو خبر مشہور
 کا درجہ دیتے ہیں۔

فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ خاص کی دلالت اپنے
 خاص کی دلالت | مراد و مقصود پر قطعی ہوتی ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ مزید
 بیان کا احتمال ہوتا ہے یا نہیں ؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خاص چونکہ اپنی وضع کے لحاظ سے خود ظاہر
 امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے اس لئے اس میں مزید بیان کا احتمال نہیں ہوتا اور اگر یہ احتمال
 تسلیم کر لیا جائے تو اس کی حیثیت بیان کی نہ ہوگی بلکہ نسخہ کی ہوگی جو نص (قرآن) کے
 اطلاق کو منسوخ کرے گا۔ نسخہ (نسخ کرنے والا) کے لئے چونکہ قوت میں منسوخ سے

زیادہ یا کم از کم اس کے مسادی ہونا ضروری ہے اس بناء پر وہ خاص قطعی کے بیان میں نہ حدیثوں سے مدد لینے کے قائل ہیں اور نہ خبر واحد سے اس کی منسوخیت کے قائل ہیں۔

شافعیہ اور بعض دیگر ائمہ کے نزدیک خاص کی دلالت شافعی اور بعض دیگر ائمہ کا مسلک | اپنے مراد و مقصود پر اگرچہ قطعی ہوتی ہے لیکن اس میں بیان کا احتمال ہوتا ہے ان کے نزدیک خاص کی حیثیت ”محل“ جیسی ہے کہ جس کو بیان کرنے کے لئے قوت میں کم درجہ کی حدیثیں (خبر احاد) بھی کافی ہیں مثلاً قرآن حکیم میں ہے :
واکعوا مع الراکعینؑ اور رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے

ساتھ

لفظ رکوع خاص ہے جس کی مراد متعین ہے اور یہ نماز کا جزء ہے کہ اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی (جس نے رکوع اطمینان سے نہیں کیا تھا) سے فرمایا :
ارجع فصل فانک لم تفصلؑ لوٹ جاؤ اور نماز پڑھو تم نے نماز نہیں پڑھی۔

احناف کے نزدیک رکوع وغیرہ میں طمانینت (تعدیل ارکان) نماز کی صحت کے لئے شرط یا فرض نہیں ہے حالانکہ رسول اللہؐ نے اعرابی کو نماز دوبارہ پڑھنے کا حکم دیا جس سے شرط و فرض کا ثبوت ہوتا ہے۔ اگر اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت تسلیم کر لیا جائے تو ”خاص“ قرآن پر زیادتی خبر واحد سے لازم آئے گی جس سے قرآن کا اطلاق گویا منسوخ ہو جائے گا اور خبر واحد میں قرآن کو منسوخ کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ ”خبر واحد“ چونکہ

ظنی ہے اس لئے فرض کے بجائے اس سے وجوب کا ثبوت ہوگا اس طرح قرآن و حدیث دونوں پر اپنے اپنے درجہ میں عمل ہو جائے گا۔

شافعیؒ اور بعض دیگر ائمہ کے نزدیک چونکہ خاص مزید بیان کا احتمال رکھتا ہے اس بناء پر آیت میں رکوع گویا مجمل ہے جس کا بیان خبر واحد سے جائز ہے اور رکوع وغیرہ میں طہائیت مثل رکوع کے فرض ہے کہ جس کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

اسی طرح قرآن حکیم میں ہے۔

وَلِيُطَوِّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ۖ
اور چاہئے کہ وہ قدیم گھر (خانہ کعبہ) کا طواف کریں۔

احناف کے نزدیک طواف لفظ خاص ہے جس کے معنی متعین ہیں اس میں طہارت وضو کا ذکر نہیں ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
اَلَا لِيُطَوِّقَنَّ بِالْبَيْتِ مُحَدَّثٌ وَلَا عَرِيَانٌ ۖ
یاد رکھو بیت اللہ کا طواف کوئی بے وضو یا ننگ ہو کر نہ کرے۔

اس حدیث سے طواف کے لئے طہارت کی فرضیت ثابت کی جائے تو گویا قرآن کے اطلاق کو منسوخ کرنا اور اس پر اضافہ کرنا ہوگا جو کمتر درجہ (خبر واحد) سے جائز نہیں ہے۔ اس بناء پر قرآن کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہوئے حدیث سے طہارت (وضو) کا وجوب ثابت ہوگا۔ شافعی کے نزدیک چونکہ خاص مزید بیان کا احتمال رکھتا ہے اس بناء پر طہارت آیت ہی کا بیان قرار پا کر فرض ہوگی۔
(باقی آئندہ)

۱۰ الحج ۴ ۱۱ نور الانوار بحث الخاص والعام

۱۲ بوری بحث کے حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو، ابن اثیر، التقریر والتعبیر علی تحریر ابن الہمام، امام غزالی، المستعفی، عبد العالی محمد بن نظام الدین، فوائد الرحموت شرح مسلم الثبوت، محمد بن احمد بن ابی سہیل، اصول الفقہ عبد العزیز بخاری کشف الاسرار شرح اصول البزوی و دیگر کتب اصول فقہ

از خلافت تا امامت

امت مسلمہ کے لئے واجب القبول نظام

(۳)

جناب مولانا محمد عبداللہ سلیم مدرس دارالعلوم دیوبند

یہاں تک کی بحث کا تعلق تو امامت حقیقیہ سے ہے۔ لیکن امامت کی امامت حکمیہ | دوسری قسم امامت حکمیہ ہے۔ مناسب ہے کہ حضرت مولانا شہید علیہ الرحمۃ کے کلام سے ہی اس پر یہاں بحث ہو جائے۔ حضرت فرماتے ہیں:

”جب حضرات انبیاء علیہم السلام کے کمالات سے حقیقی مشابہت کے اندر کی اور نقصان واقع ہو مگر ظاہری علامات اور آثار امامت پائے جاتے ہوں تو اس کو امامت حکمیہ کہا جائے گا۔“

ظاہر ہے کہ ہر جگہ اور ہر موقع پر مذکورہ کی اور نقصان ایک ہی امامت حکمیہ میں فرق مراتب | پیمانہ کا نہ ہوگا، بلکہ اونچے نیچے کا ضرور کچھ نہ کچھ فرق ہوگا اسی فرق کے اعتبار سے امامت حکمیہ میں بھی فرق ہوگا، اور اسی کے لئے اگر اصولی طور پر دیکھا جائے تو چار درجے بن جاتے ہیں، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے میٹھا پانی اور کھارا پانی کہ میٹھا

پانی اگر خالص ہے تو وہ مثال ہے نبوت اور خلافت راشدہ کی، اور اگر دونوں میں باہم آمیزش ہو جائے تو یا میٹھا پانی غالب رہے گا کہ زیادہ باذوق اور میٹھے پانی کے عادی لوگ ہی اس کے اندر ملی ہوئی شوریت کو محسوس کریں گے، یا کھار پانی زیادہ ہوگا تو ہر آدمی اس کو محسوس کرے گا اور زائد کام تو اس ہی پانی سے لیں گے لیکن کھانے پینے میں اس کو استعمال نہ کیا جاسکے گا اور ایک درجہ یہ کہ کھار پانی اتنا غالب ہو گیا کہ میٹھا اس کا نام و نشان باقی نہیں رہا اور لوگ اس کو کسی کام میں بھی نہیں لاتے حتیٰ کہ زمینوں کی سیرابی کے لئے بھی اس کو کارآمد نہیں سمجھا جاتا۔

اسی طرح (۱) امام وقت اگر ایسا ہو کہ جذبات بعض دفعہ نفس کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے جوش مارتے ہیں۔ ذاتی اغراض و خواہشات کسی دوسرے اقدام اور فیصلہ پر برا نگینہ کرتی ہیں۔ لیکن خوف خدا، فکر آخرت، احساس مسؤلیت اس کی دستگیری کرتی ہے اور حدود شرع کی خلاف ورزی نہیں کرتا، حب جاہ و مال کے تقاضے اور عیش و عشرت کے کام مباحات کے دائرے میں رہ کر کرتا ہے تو یہ سلطنت عادلہ ہے، اس سلطان عادل کے احکام اسی طرح نافذ و عمل ہوتے ہیں جس طرح خلیفہ راشد کے۔ اسی کے ساتھ یہ نکتہ بھی پیش نظر رہے کہ اگرچہ باطنی کمالات نبوت سے مشابہت نہ ہونے کی وجہ سے امامت حقیقیہ نہیں لیکن ظاہر میں چونکہ شریعت کا پاس بحفاظت برقرار ہے اس لئے اگر ایسے امام وقت کے دور میں کوئی ہستی ایسی ہو جس میں امامت حقیقیہ کی صلاحیت موجود ہو تو اس کو بھی امام وقت کی امامت کو تسلیم کرنا چاہئے اور اپنی امامت کے اعلان کے ساتھ اس کے قیام کی خاطر لوگوں کو برا نگینہ کر کے کسی فتنہ میں مبتلا نہیں کرنا چاہئے۔ چنانچہ اسی وجہ سے حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے امام وقت کے حق میں دستبرداری کا معاملہ فرمایا تھا، اور بارگاہ نبوت سے پہلے ہی اُن کے اس حسن عمل کی تعریف و توصیف ہو چکی تھی کہ اُن کے ذریعے سے مسلمانوں کے دو فرقوں کے درمیان برپا ہونے والے فتنے کا درماں ہو سکے گا۔

(۲) دوسرے یہ کہ جو تخت حکومت پر متمکن ہے اس پر لڈائڈ نفسانی کی طلب اور راحت جسمانی کی خواہش کا اس درجہ غلبہ ہے کہ گاہ بگاہ ظاہر شرع کی حدود سے بھی باہر آجاتا ہے اور بے باک فاسقوں اور سفاک ظالموں کا راستہ اختیار کر لیتا ہے اور پھر نادام ہو کر توبہ کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ تاہم مسلمان بحیثیت مسلمان کے اس کی سلطنت سے فائدہ اٹھا لیتے ہیں اور کسی نہ کسی طرح وہ اپنے دین کو سنبھالے ہوئے ہیں تو یہ سلطنت جابرہ ہے، اس کے سلسلے میں بادشاہان ملک کو یہ حکم ہے کہ اگر احکام مخالف شرع نہ ہوں تو ان کی تعمیل کی جائے، اور تاوقتیکہ شریعتِ مطہرہ سے متصادم قوانین اور ہدایات نہ جاری کرے اس کی مخالفت نہ کی جائے اور اس کے ظلم و تعدی کو بلائے آسمانی سمجھتے ہوئے اس کی اصلاح حال کے لئے بارگاہ ایزدیں دعا کی جائے، اور بس، اس لئے کہ سلطان جابر جبکہ خود کو مسلمانوں کا ایک فرد سمجھتا ہے تو کبھی نہ کبھی اسلامی حمیت اور دینی غیرت میں جوش آسکتا ہے۔ اور اعلیٰ کلمہ کے لئے کسی جدوجہد میں پیش قدمی کر سکتا ہے، اس طرح دینِ متین کی تائید و نصرت ہو جاتی ہے

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ لیؤید هذا الدین بالعبد الفاجر
جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
کہ اللہ تعالیٰ اس دین کی تائید و نصرت ایک
فاجر بندے سے بھی کر دیتا ہے۔

سلطان فاجر کو مناسب اور مفید انداز میں نصیحت اور امر بالمعروف تو کیا جاسکتا ہے لیکن خروج و بغاوت اور مخالفت جائز نہیں ہے۔

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الامن ولی
علیہ دال فراہ یا قی شیئا من معصیۃ اللہ
فلیکرہ ما یاتی من معصیۃ اللہ ولا یسنز
عن یدہ امن طاعتہ
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مگر وہ شخص کہ
کہ اس کو ملک کا حاکم بنایا گیا اور پھر دیکھا کہ وہ
خدا کی نافرمانی کا مرتکب ہوتا ہے تو اس کی اس
معصیت کو ناگوار سمجھنا چاہئے مگر ہرگز اس کی

اطاعت سے ہاتھ نہ کھینچا جائے۔

(۳) تیسرے یہ کہ نفس کی پیروی میں اتنا بے باک ہو جائے کہ عیاشی اور فسق و فجور میں نامی گرامی سمجھا جانے لگے اور تعیش کی نئی نئی راہیں تجویز کر ڈالے، ظلم و تعدی دن رات کا مشغلہ اور جبر و تکبر اس کا شعار بن جائے۔ جادہ سنت اور مصالح ملت کے علی الرغم فسق و فجور اور ظلم و جور پر مبنی آئین و دستور نافذ کرے، اور ان باتوں کو وہ بجائے عیب اور نقصان کے ہزاروں کمال سمجھے تو یہ سلطنت ضلالت ہے۔ ایسی فاسقانہ اور ظالمانہ سلطنت ملک و ملت کے لئے بلاشبہ بڑی مصیبت ہے۔ ارباب دیانت و فراست کے لئے اس کے سوا چارہ نہیں کہ وہ ان مستلط حکام و امارات سے دور رہیں۔ کیونکہ ان کی نزدیکی میں لازمی طور سے دین و ایمان کی سلامتی معرض خطر میں پڑ جاتی ہے۔ بیجا مدح سرائی اور باطل نوازی اور حق پوشی جیسی منافقانہ حرکتوں میں مبتلا ہونا پڑتا ہے۔ حاکم وقت کی رضا جوئی کی خاطر ملی مصالح کی قربانی احکام شرعیہ کی غلط تائید و ترجمانی تک نوبت پہنچ جاتی ہے۔ ایسے وقت میں کم از کم یہ ضروری ہے کہ اپنے دین و ایمان کی سلامتی کی فکر کی جائے اور ہر طرح کے قرب و تعلق سے محتاط رہا جائے۔ یہ سمجھنا کہ نزدیکی کی صورت میں معاشی فائدہ حاصل ہو جائے گا۔ اور دین کا کچھ نقصان نہ ہوگا، یہ خیال باطل ہے۔

ہم خدا خواہی و ہم دنیاۓ دوں

اس خیال ست و محال ست و جنوں

مگر چونکہ ایسے سلاطین خود کو ظاہر اسلام ہی قرار دیتے ہیں جس کا اظہار اسلامی ناموں کے رکھنے، عقد نکاح اور ختمہ نیز عیدین میں زیب و زینت اور تجہیز و تکفین و نماز جنازہ اور مقابر مسلمین میں تدفین وغیرہ سے ہوتا ہے تو ان وجوہ سے ان کو خارج از اسلام بھی قرار نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ ان کے ساتھ معاملہ اہل بدعت و ضلالت کا کیا جائے گا، یعنی ان کی تکفیر میں جیسے اختلاف ہے ایسے ہی ان کی تکفیر میں بھی اختلاف ہوگا اور محل اختلاف میں احتیاط

لازم ہے اس لئے توقف واجب ہوگا، از خود ان کی مخالفت و منازعت پر کمر بستہ نہ ہوں۔
اور جو اس مقصد کے لئے میدان میں مصروف کار ہوں ان پر طعن بھی نہ کیا جائے۔

سلطنت ضلالت کے بارے میں | حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ بھی یہی بات
شاہ ولی اللہ کا ارشاد | تحریر فرماتے ہیں کہ

”اگر ایسا شخص برسر حکومت آجائے جس میں شرائط امامت نہ پائی جاتی
ہوں تو بھی اس کو تخت سلطنت سے ہٹانے کی جدوجہد میں نہ کود
پڑنا چاہئے، اس لئے کہ یہ بغیر لڑے بھڑے نہیں ہو سکتا، اور یہ بات مصالحو
کے مقابلہ میں زیادہ سخت ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی دریافت
کیا گیا تھا کہ کیا ہم ایسے صاحب حکومت کی مخالفت نہ کریں۔ تو آپ
نے فرمایا تھا نہیں! جب تک وہ تم میں نمازیں قائم کراتا ہے۔ اور
ایک روایت میں یہ جواب گرامی ہے کہ۔ ہاں اس وقت مخالفت کی جاسکے
گی جبکہ تم اس سے علانیہ کفر دیکھو اور اس کے معاملہ میں تمہارے پاس
اللہ تعالیٰ کے سامنے پیش کرنے کے لئے حجت ہو۔“

اور سلطان وقت کے دعوائے اسلام کی وجہ سے ہی اس کی سلطنت کو از اقسام امامت شمار
کیا جائے گا لیکن اس سلطان کے لئے امام کا لفظ نہیں بولا جائے گا کیونکہ یہ لفظ اسی مسلمان صاحب
حکومت کے لئے بولا جاتا ہے جو خود بھی اسلامی احکام پر عمل پیرا ہو اور تقویت اسلام کے
لئے اور تہدید کفار کی خاطر علم جہاد بلند کرے اور شریعت مطہرہ کی ہر نوع اعانت پر کمر بستہ
رہے، مخلوق خدا کی راحت رسانی کو اپنا فریضہ قرار دے۔

اور اگر سلطان اس مبنی بر ضلالت آئین و طرز حکومت کا موجد یا مجدد نہیں ہے بلکہ
 دل سے متنفر ہونے کے ساتھ سابقہ دیرینہ معمول کی پاسداری کی خاطر ان پر عمل پیرا ہے تو نوعیت
 میں اور بھی تخفیف ہو جاتی ہے، ہاں اگر یہ بات یقینی ہو کہ اس سلطان مصل مبتدع کے ہٹا دینے
 اور کسی بھی صورت سے اقتدار محروم کر دینے کی صورت میں خلافت راشدہ یا سلطنت عادلہ کے
 قیام کا ظن غالب ہے تو اقدام جائز ہوگا۔

(۴) چوتھے سلطنت کفریہ ہے۔ لیکن اس کے معنی اصلی کافروں کی حکومت کے نہیں ہیں
 بلکہ ایسے سلطان وقت کی حکومت کے ہیں جو خود کو زمرہ مسلمین میں شمار کراتے ہوئے کفر صریح کے
 موجبات پر عمل کرے، کھلے عام خلاف شرع احکام نافذ کرے اور ملت اسلامیہ کے شعائر اور
 سنن نبوی پر رد و قدح اور ان کے ساتھ استہزار و اہانت کا برتاؤ کرے اور ان کے مقابلے میں اپنے
 آئین و دستور اور نظام مملکت کے محاسن شمار کرائے، اور اس طرح وہ الحاد و زندقہ کی بنیاد
 رکھ دے۔ اس کے نزدیک دنیوی نشیب و فراز ہی میں اصل سعادت و ثقاوت ہو اور انبیاء اللہ
 اور ہادیان راہ حق کو وہ عقلاً و جاہ طلب کی جنس سے اور ان کے متبعین اور پیروکاروں کو احمق و
 بیوقوف شمار کرے۔ جو ایک گوشہ میں ذکر و فکر اور تعلیم و تعلم میں توکل و قناعت کے ساتھ مصروف
 ہوں ان کو ناتواں اور عاجز اور بیکار سمجھے، ایسی سلطنت امامت کے ذیل میں قطعاً نہیں آتی، مگر
 اس کو اس جگہ اس لئے بیان کر دیا گیا کہ بعض مسلمان کہلانے والے اس حد تک بھی گستاخ ہو جاتے
 ہیں اور ان کے ذریعے سے بجائے تقویت اسلام کے ترویج کفر و ضلالت ہوتی ہے تو اس کی مخالفت
 دین کی تائید اور اس کے خلاف جہاد کی کوشش کرنا تقاضائے ایمان و نصرت شریعت مطہرہ
 ہے۔

جیسا کہ حضرت عبادہ بن صامت نے روایت
 کیا ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 سے اس بات پر بیعت کی تھی کہ نہیں ہٹائیں گے

کماں و اہ عبادۃ بن الصامت انہ
 قال بايعنا رسول الله صلى الله عليه
 وسلم على ان لا نراه مراهلہ

الا ان تروا کفر ابوا حاکم عندکم من اللہ
 فیہ جرہان^۱
 ہم حکومت سے اس کے اہل کو۔ مگر یہ کہ دیکھ لو
 تم علانیہ کفر اور اس کے بارے میں تمہارے
 پاس اللہ کے لئے کوئی قوی حجت ہو۔

اب ہمیں انتخاب امیر کے مسئلہ سے بحث کرنی ہے کہ کیا خلیفہ اور امیر المؤمنین
 انتخاب امیر کا تقرر منجانب اللہ ہوتا ہے گویا جس طرح نبی اور پیغمبر کی بعثت ہوتی ہے
 اور اس میں کسی کسب و محنت کو دخل نہیں ہوتا۔ اسی طرح خلیفہ کا تقرر بھی قدرتِ خداوندی
 براہ راست کرتی ہے یا امت کو اپنے ارادہ و اختیار تیزی کو کام میں لا کر انتخاب کرنا ہوتا ہے۔
 اس سلسلے میں بعض حضرات نے پہلی بات کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ
 اکبر شاہ نجیب آبادی کا نقطہ نظر | مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی نے اپنی کتاب تاریخ الاسلام میں
 جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے :

(۱) خلافت کے معنی جانشینی اور خلیفہ کے معنی جانشین کے ہیں۔ لیکن اصطلاح شرع میں
 خلیفہ کے معنی بادشاہ کے قریب مراد لئے جاتے ہیں۔

(۲) قرآن پاک میں جہاں جہاں لفظ خلیفہ آیا ہے اس کے ساتھ الارض کا لفظ بھی ضرور
 آیا ہے۔ جیسے اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ عَنْ خَلِیْفَۃٍ، هُوَ الَّذِیْ جَعَلْکُمْ خَلَائِفَۃً فِی الْاَرْضِ، هُوَ الَّذِیْ
 جَعَلْکُمْ خَلَائِفَۃً فِی الْاَرْضِ وَ مِنْ نِّفَعْ بَعْضُکُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ، یَا دَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاکَ خَلِیْفَۃً
 فِی الْاَرْضِ، وَعَدَ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ۔

۱۔ منصب امامت ص ۹۷

۲۔ ترجمہ آیات : ۱۔ میں بنانے والا ہوں زمین میں نائب ۲۔ اسی نے بنایا تم کو زمین میں خلیفہ
 ۳۔ وہ وہی ہے جس نے تم کو زمین کا خلیفہ بنایا اور بڑھادے تم میں سے بعض کے بعض پر
 درجے ۴۔ اے داؤد ہم نے بنایا تم کو زمین میں خلیفہ ۵۔ اللہ تعالیٰ نے (بقیہ حاشیہ کے صفحہ پر)

(۳) زمین اور اس کی ہر چیز کا خالق و مالک اللہ تعالیٰ ہے اور اسی کی اصل حکومت و اقتدار ہے۔ لیکن انسان کے لئے ہر چیز کو مسخر کر دیا اور وہ ہر زمینی مخلوق سے فرمانبرداری کرا^{لتا} ہے اس لئے خلافت کے معنی زمین پر حکمرانی کے ہیں۔

(۴) اللہ تعالیٰ نے اعطائے خلافت کی نسبت ہر جگہ اپنی طرف کی ہے۔ مجازاً بھی اس کو کسی اور کی طرف منسوب نہیں کیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ خلافت کا منصب عطا ہونا یا اس سے محروم کرنا بلا شرکت غیرے اللہ تعالیٰ کا اپنا اختیاری فعل ہے۔ قل اللہم مالک المملک توئی المملک من تشاء وتنزع المملک عن تشاء وتعلن من تشاء وتذل من تشاء۔

(۵) چونکہ اعطاء خلافت اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اس لئے جو جس ترتیب سے خلیفہ بنا وہ بے طاعت الہی ہی بنا جو برحق ہی تھا۔ نہ اس میں ظلم ہو نہ سلب حق۔ ورنہ ان برائیوں کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ پر (معاذ اللہ) آجاتی ہے۔

(۶) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مسئلہ کی وضاحت فرمادی تھی لیکن مسئلہ خلافت کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں دیا تھا، جس کی وجہ یہی ہے کہ خلیفہ کا تعین اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے۔ حضرت مولانا اسماعیل شہیدؒ نے بھی ایک جگہ ایسا جملہ تحریر فرما دیا ہے کہ جس سے یہی نظریہ مفہوم ہوتا ہے۔ ”پس امامت فی الحقیقت از عطا یائے ربانی است۔“

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) وعدہ کیا ہے تم میں سے ان لوگوں سے جو ایمان لائے اور نیک اعمال کئے کہ ضرور ان کو خلیفہ بنائے گا وہ زمین میں۔

۱۔ ترجمہ: آپ کہتے تھے کہ اے اللہ مالک المملک تو دیتا ہے ملک (و حکومت) جس کو چاہتا ہے اور چھین لیتا ہے ملک جس سے چاہتا ہے اور عزت دیتا ہے جسے چاہتا ہے اور ذلت دیتا ہے جسے چاہتا ہے۔

۲۔ تاریخ اسلام جلد دوم مسئلہ خلافت راشدہ۔ از مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی

۳۔ منصب امامت ص ۵۴

مگر ظاہر ہے کہ اس نظریہ کو ماننے کی صورت میں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ پھر قیام
 تردید مع دلائل | خلافت اور فطری و دینی حکومت کو قائم کرنے کی خاطر کسی بھی جدوجہد کے لئے
 کوئی مکلف نہیں رہا، اور صبر کر لینا چاہئے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے کسی خلیفہ راشد کو مبعوث نہیں
 فرمایا، اس لئے اب خلافت قائم ہی نہیں ہو سکتی۔

ہم سابق میں حضرت مولانا اسماعیل شہید علیہ الرحمۃ کی تحقیق مع دلائل
 امت سے قیام خلافت کا مطالبہ | کے نقل کر چکے ہیں جس سے ثابت ہے کہ خلافت راشدہ کا سلسلہ
 منقطع ضرور ہوا ہے لیکن مختتم نہیں ہوا، اور یقیناً شریعت اسلامیہ ہر دور میں پیغمبر کی نیابتی
 حکومت یعنی خلافت کے قیام کا امت سے مطالبہ کرتی ہے، اس لئے کہ ہزاران ہزار مسائل اسی
 دینی حکومت سے وابستہ ہیں۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ نصف دین کی بقا اور اسلامی شوکت و قوت
 کا تعلق نظری حکومت سے ہی ہے۔

جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس اللہ سرہ العزیز
 حضرت شاہ ولی اللہ کا ارشاد | تحریر فرماتے ہیں:

”یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ مسلمانوں پر یہ بات واجب ہے کہ ان
 کے اندر ایک خلیفہ موجود ہو کیونکہ اس کی موجودگی کے بغیر وہ منسلکتیں پوری
 نہیں ہوتیں جن کی تعداد بہت زیادہ ہے تاہم اصولی طور پر ان کو دو قسموں
 میں تقسیم کیا جاتا ہے:

ایک قسم تو وہ ہے جس کا تعلق شہری اور ملکی سیاست سے ہے، جیسے
 اسلامی لشکر کی ہم رسائی، جو (اسلام اور نظام اسلام کی مدافعت میں)
 جہاد کرے اور ظالم کو مظلوم سے روکنا، اسی طرح قضا اسلامی (یعنی نزاعاً
 کا بطریق شرعی تصفیہ کیلئے عدالتوں کا قیام)

دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق قوم و ملت سے ہے، یعنی مذہب اسلام کا

عروج اور ترقی اور اس کا تصور اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ مسلم اقوام میں ان کا خلیفہ برسر حکومت ہوتا کہ مسلمانوں کے اجتماع اور اجتماع کے علی الرغم رویہ اپنانے والے اور مخصوص چیزوں کو کسی مقابل عقیدہ کے تحت چھوڑنے والے اور محرمات کو منصوصات کا درجہ دینے والوں کا مناسب بندوبست کر سکے۔

خلافت کی اہمیت کا مزید اندازہ اس بات سے بخوبی ہو سکتا ہے کہ بنی آدم کے مقصد تخلیق یعنی عبادات میں سب سے زیادہ اہمیت نماز کو حاصل ہے، نماز کی اس اہمیت کے اعتبار سے اس کی امامت کی رفعت و عظمت واضح ہے۔ لیکن فقہاء کہتے ہیں کہ نماز کی امامت امامت صغریٰ ہے اور امت کی سیاسی امامت امامت کبریٰ۔ جس کا حاصل یہی ہے کہ سیاسی امامت اور خلافت کا منصب ایک عظیم ترین مذہبی فریضہ کی امامت سے بلند تر ہے۔^۱
آخر کوئی تو وجہ تھی کہ جن مقدس حضرات صحابہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا صدمہ پہاڑ سے زیادہ بھاری بنا ہوا تھا وہ سب ہی آپ کی تدفین سے فراغت کا انتظار کئے بغیر خلافت کے مسئلہ کو نمٹانے میں لگ گئے۔

یہی بات کہ اللہ تعالیٰ نے اعطائے خلافت کی نسبت ہر جگہ مولانا اکبر شاہ کے دلائل کا جواب | اپنی ہی طرف کی ہے، اور مجازاً بھی اس فعل کو دوسرے کی طرف منسوب نہیں کیا تو اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ جب اسباب کے دائرہ سے ہٹ کر مسبب الاسباب کی طرف نسبت کر کے کوئی بات کہی جاتی ہے تو اسی طرح کہی جاتی ہے، لیکن جب اسباب کے دائرے میں اس کو رکھا جائے تو پھر اس کی نوعیت وہی ہو جاتی ہے جو سلسلہ اسباب

۱۔ حجة الله البالغة - عربی - جلد دوم ص ۱۴۸ البواب سیاست المدن ۱۲

۲۔ اسلام کا نظام حکومت ص ۳۳۸ بحوالہ احکام القرآن للوصاص و ص ۲۴۳ بحوالہ مقدمہ ابن خلدون

سے منسلک کسی بھی دوسری بات کی، — دیکھئے :

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے جس طرح نزول قرآن کی نسبت اپنی طرف کی ہے اسی طرح حفاظت قرآن کی نسبت اپنی طرف فرمائی ہے :

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاَنَّا لَمَحَافِظُوْنَ
ہم ہی نے ذکر (قرآن) کو نازل کیا ہے اور ہم ہی حفاظت کرنے والے ہیں۔

اور یہ حقیقت بھی ہے کہ اصل محافظ اللہ تعالیٰ ہی ہیں، اگر اس کی طرف سے حفاظت کا غیبی بندوبست نہ ہوتا تو کتب سابقہ جیسا معاملہ کرنے میں کیا رکاوٹ ہو سکتی تھی لیکن کیا اس سے انکار کیا جاسکتا ہے کہ عالم اسباب میں اس کی حفاظت کا جو بندوبست کیا گیا ہے اس کا تعلق انسانوں کے اپنے فعل و عمل سے نہیں ہے۔ ہزاروں لاکھوں لڑکے اور لڑکیاں اس کو اپنے سینہ میں محفوظ کرتے رہتے ہیں اور قرآن پاک کے اسی حفظ و حفاظت کے لئے مسلمانوں کو مکلف بھی قرار دیا گیا ہے اس کے علاوہ ایسے سینکڑوں علوم معرض وجود میں آگئے جن کا تعلق الفاظ کی قرارت اور کتابت سے ہے۔

بالکل اسی طرح خلیفہ کا معاملہ ہے کہ اس کے لئے کسی فرد میں امامت کبریٰ کی صلاحیت کا پیا کرنا اور پھر اس کی صلاحیتوں کو نمایاں کر کے اس کی طرف عوام و خواص کے قلوب کو متوجہ کرنا اسی کا کام ہے۔ لیکن اسباب کے درجہ میں یہ کام لوگوں کا ہی ہے کہ وہ صلاحیت مند فرد کو تلاش کریں اور اس کو اپنا خلیفہ چن لیں۔ یہ بات فیصلہ خداوندی اور اس کی طرف سے نازدگی سے متصادم نہیں ہے، اور یہ ٹکراؤ یہاں اسی طرح نہیں ہے جیسے اس بات سے نہیں ہے کہ

اَعْمَالُکُمْ عَمَّا لَکُمْ
کہ جیسے تمہارے اعمال ہوں گے ویسے ہی تمہارے حکام بھی ہوں گے۔

بہر حال ترجیح اسی بات کو ہے کہ کسی کو خلیفہ بنانا یہ لوگوں کا اپنا فعل ہے، اور اس میں

ان کے اختیار تمیزی کو پورا پورا دخل ہے۔

اب یہ بات بحث طلب ہے کہ انتخاب خلیفہ کا طریق کار کیا ہو۔ کیا اس طریق انتخاب کے لئے شریعت نے کوئی رہنمائی دی ہے یا نہیں؟

تو قرآن و حدیث نے تو اس سلسلے میں کوئی ہدایت نہیں دی البتہ خلفاء راشدین کے انتخاب کے سلسلے میں جو طریق عمل اپنایا گیا اس کو شریعت اسلامیہ میں قانونی نظیر کی حیثیت حاصل ہو گئی ہے، اس لئے کہ خلفاء راشدین سے ثابت شدہ یا ان کے منظور کردہ عمل کو بھی مندرجہ ذیل ارشاد رسولؐ کے مطابق آئینی حیثیت حاصل ہے۔ آپؐ نے فرمایا:

علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين تم پر میری سنت کی اور ہدایت یافتہ خلفاء المہدیین کی سنت کی پیروی واجب ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ کی تحقیق | تو خلفاء راشدین کو خلافت کے لئے کیسے چنا گیا اس کے لئے حجة اللہ البالغہ سے یہ تفصیل مختصر الفاظ میں ملتی ہے:

”خلافت کا انعقاد چند طریقوں سے ہوتا ہے۔

(۱) علماء رؤساء اور فوجی افسران میں سے اُن اہل حل و عقد کی طرف سے بیعت جو صاحب الرائے بھی ہوں اور مسلمانوں کی ہمدردی بھی ان کے دلوں میں ہو جیسے سیدنا حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت کا انعقاد عمل میں آیا۔

(۲) برسر اقتدار خلیفہ اپنے بعد خلافت کے لئے کسی فرد کی وصیت کر دے جیسے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت منعقد ہوئی تھی۔

(۳) عوام کے معتمدین میں سے کچھ افراد کی مجلس شوریٰ بنادی جائے وہ اتفاق رائے سے کسی کو خلیفہ مقرر کر دیں جیسے حضرت عثمان بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہما کے

انتقار خلافت کے وقت ہوا تھا۔

(۳) شرائط خلافت کی حامل کسی شخصیت کا از خود لوگوں کے اقتدار کو سنبھال

لینا، جیسے خلافت نبوت کے بعد کے خلفاء نے کیا۔^۱

مگر شاہ صاحب کی تحریر فرمودہ اس تفصیل پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی امیر اور حاکم کو منتخب کرنے کی یہی چار صورتیں ہو بھی سکتی ہیں پانچویں کوئی صورت ممکن ہی نہیں ہے۔ جس کا حاصل یہی ہے کہ شریعت نے اس کے بارے میں کوئی ضابطہ مقرر نہیں کیا، کیونکہ اصل مقصود شرائط کی حامل اور منصب کی اہل شخصیت کا برسر اقتدار لانا ہے خواہ وہ کسی بھی طریقے سے ہو، اسی لئے طریق انتخاب کے سلسلہ میں شریعت نے کوئی متعین صورت تجویز نہ کرتے ہوئے حالات اور ماحول کے حوالہ کر دیا کہ قوم و ملک کو کسی فتنہ میں مبتلا کئے بغیر جس طرح بھی اہل شخص کے ہاتھ میں زمام حکومت آجائے بہتر ہے۔

موجودہ صدی کے بعض اہل قلم نے خلافت راشدہ یعنی اصل اسلامی سلام اور جمہوریت | حکومت کے نظام اور امیر کے انتخاب کی تعبیر میں بہت بڑی تبدیلی لائی ہے اور اس کا پس منظر یہ ہے کہ ان حضرات کا ذہن اس بات سے دباؤ محسوس کرتا ہے کہ خلافت راشدہ کو کوئی اس دور میں مبعوض قرار پانے والی شخصی حکومت کے مماثل نہ قرار دے اسی وجہ سے ان کو یہ بحث بھی کرنی پڑی ہے کہ آخر اسلام کا نظام حکومت کیا تھا، شخصی یا جمہوری؟ کیونکہ اگر جمہوری ثابت ہو جائے تو یہ بات خود بخود مسلم ہو جائے گی کہ انتخاب امیر جمہوری طریقے کے مطابق ہی ہوا تھا۔

تو اسی وجہ سے جدید اسلوب سے لکھنے والے بعض اہل قلم حضرات اکثر طے حسین کا نقطہ نظر | کی یہ جدوجہد جاری ہے کہ اسلامی نظام حکومت کو جمہوری ثابت

کیا جائے۔ بعض لوگ تو صراحتہ دعویٰ کر ڈالتے ہیں، لیکن بعض دوسرے حضرات لفظوں میں تو یہ کہتے ہیں کہ اسلام کا نظام حکومت نہ شخصی ہے اور نہ جمہوری، لیکن نظام کی تشریح اور تعبیر کچھ اس طرح کرتے ہیں کہ پڑھنے والے کو یہ تاثر ملے کہ جمہوری نظام بھی تو یہی ہے، اور پھر جمہوری ہونے کی راہ میں جتنی رکاوٹیں سامنے آئیں ان پر ذوق دہش کرتے ہیں۔ ان ہی میں سے عالم عرب کے مشہور صاحب قلم ڈاکٹر طہ حسین ہیں، اپنی کتاب الفتنہ الکبریٰ میں بڑی اچھی اور کارآمد بحثوں کے دوران یہ بھی کہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حکومت کا نظام الہی نہ تھا، دلیل یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو آپ کو مشورہ کی ہدایت ہرگز نہ دی جاتی، ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے :

”خدا نے اپنے پیغمبر کو ہدایت دی کہ وہ معاملات میں مسلمانوں سے مشورہ کیا کریں۔ اگر حکم کا تعلق آسمان سے ہی ہوتا تو آنحضرت خدا کے حکم کے موافق ہر بات کو بغیر کسی مشورے کے خود نمٹا لیتے۔“

نیز غزوہ احد کے موقع پر آنحضرت کا خیال تھا کہ مدینہ ہی میں قیام کیا جائے اور حملہ ہونے کی صورت میں مدافعت کی جائے۔ لیکن حضرات صحابہ اور خصوصاً انصار نے باصرار مشورہ دیا کہ دشمن سے باہر نکل کر مقابلہ کیا جائے۔ آپ نے ان کی بات مان کر جب تیار کر لی تو اس دوران صحابہ کو اپنی غلطی کا احساس ہوا کہ ہم نے اللہ کے نبی کو ان کی مرضی کے خلاف مجبور کیا ہے۔ تو ندامت کا اظہار کرتے ہوئے عرض کیا کہ جو حضرت کی منشا ہو اس کے مطابق کیا جائے۔ لیکن آپ نے انکار فرمایا اور جو مشورہ دیا جا چکا تھا، اسی پر جمے رہے۔

”اگر الہی نظام ہوتا اور ہر معاملہ میں نزول حکم آسمان سے ہی ہونا ضروری ہوتا تو حضرات صحابہؓ آنحضرتؐ کو مجبور نہ کر سکتے تھے اور نہ ہی آپ ان کا مشورہ قبول فرماتے۔“

لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر فیصلہ کا اصل اور حقیقی مدار حضرات صحابہ کے مشورہ پر تھا تو آپ کو ناگواری کیوں ہوئی؟ پھر آپ کا جواب صحابہ کی معذرت پر روایات میں اس طرح ہے کہ جب پیغمبر مسلح ہو جاتا ہے تو جہاد پر جائے بغیر اسلحہ نہیں اتارے جایا کرتے۔ سوچئے اس جواب میں اور اس بات میں کہ صحابہ کے مشورے پر ہی جے رہے بڑا فرق ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہدایت قرآنی و شاورہم فی الامر کے مطابق بلاشبہ
آنحضرت کے مشورے اکثر و بیشتر امور میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ طلب فرمایا کرتے تھے۔

لیکن یہ مشورہ ان ہی چیزوں میں ہوتا تھا کہ جس میں وحی نے صراحتاً حکم دیا ہو کوئی رخ متعین نہ کر دیا ہو جس کا حاصل یہی ہے کہ فروعی معاملات میں مشورہ لیا جاتا تھا، کیونکہ معاملات کی بنیاد اور اس کی روح بذریعہ وحی منکشف ہو جاتی تھی، چنانچہ خود اگر صاحب موصوف بھی تحریر فرماتے ہیں کہ

”آنحضرتؐ کے دور میں احکام کا نزول پوری تفصیل کے ساتھ نہیں ہوتا تھا، بلکہ وحی خداوندی آکر آنحضرتؐ کو اور آپ کے صحابہ کو عام خاص مصالح کی طرف متوجہ کر دیتی تھی۔“

لیکن اس کے یہ معنی ابھی نہیں ہیں کہ فروعی معاملات میں آپؐ منشاء ربانی سے بے خبر رہتے ہوں اور اسی لئے آپؐ مشورہ کے ضرور متذکر رہتے ہوں۔ بظاہر تو آپؐ مشوروں کے ذریعے سے فیصلے فرماتے تھے لیکن ان فیصلوں کی حقیقی اساس مشورے پر گز نہیں ہوتے تھے۔

مشورے کا حکم بلاشبہ آپؐ کو بھی تھا اور امت کو بھی ہے لیکن مشورہ مشوروں کی نوعیت | لینے میں آپؐ کی اور افراد امت کی حیثیت یکساں ہے ایسا سمجھنا بالکل غلط

ہے، امت کو مشورے کی ہدایت اس لئے ہے کہ غیر واضح امور میں حق کی طرف رہنمائی کے لئے وہ محتاج ہیں اور ان کے پاس اس کے سوا کوئی راستہ نہیں کہ مختلف رائیں سامنے آجائیں اور پھر باہمی غور و فکر کے نتیجہ میں حق کو متعین کرنا سہل ہو جائے، ظاہر ہے کہ آپ کی نوعیت یہ نہیں تھی اور نہ آپ اس حیثیت سے مشورہ لیتے تھے، اس لئے کہ آپ کی رہنمائی کے لئے سب سے زیادہ قطعی اور یقینی ذریعہ وحی تھا، یہی وجہ تھی کہ آپ کے اجتہاد یا مشورہ کے نتیجہ میں کئے گئے فیصلہ میں کوئی بات منشاء ربانی کے مطابق نہ ہوتی تو فوراً آپ کو اس سے متنبہ کر دیا جاتا۔ حقیقت یہ ہے کہ آپ کا مشورہ لینا تین وجہ سے ہوتا تھا،

(۱) امت کو مشورہ کی اہمیت کا احساس ہو اور وہ معاملات میں خود کو مشورہ کا عادی بنالیں۔

(۲) جماعت صحابہ کے ہر فرد کو فیصلوں کو قبول کرنے اور پھر تعمیل کرنے میں اطمینان قلبی حاصل ہو جائے۔

(۳) مختلف قبائل پر مشتمل قوم کی ان کے سرداروں کے مشورے کے ذریعہ دلجوئی۔

(باقی)

قرآن اور تصوف

مولفہ جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب مرحوم

تصوف اور اس کی تعلیم کا اصل مقصد عبودیت اور الوہیت کے مقامات اور ان کے ربط و تعلق کا حصول ہے اور یہ ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ مختلف قسم کی ذلتوں کا چشمہ بن گیا ہے۔ مولف نے کتاب و سنت کی روشنی میں تمام الجھنوں اور نزاکتوں کو نہایت دل نشین اور عالمانہ پیرایہ میں واضح کیا ہے۔ قیمت ۶/- ندوۃ المصنفین، جامع مسجد دہلی ۶

آثارِ عمر بنِ پراکِ نظر

(۶)

(۱۹) جناب محمد اجمل اصلاحی استاذِ ادب مدرسۃُ الاصلاح سرسبزِ اعظم گڑھ (۱۹) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت احنف کو مخاطب کر کے چند حکیمانہ فقرے کے لئے جن میں سے ایک یہ ہے

”عن اکثر من شیء عرف بد“ (البیان ج ۲ ص ۲۱۵)

ڈاکٹر خالد سی صاحب نے اس جملہ کا ترجمہ یہ کیا ہے۔

”جو شخص جو بات یا جو کام بکثرت کرتا ہے اس کا حسن و قبح اس کی نیت سے جانا جاتا ہے“ (اثر ۱۵۴ شمارہ جون ۱۹۷۷ء)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مذکورہ بالا جملہ ایک سادہ سا جملہ اور اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے مگر تعجب ہے کہ ڈاکٹر صاحب کو اس کے سمجھنے میں دشواری پیش آئی اور بلاوجہ اس کے ترجمہ میں انھوں نے حسن و قبح وغیرہ کے الفاظ بڑھا کر اسے چستان بنا دیا۔ اس کا صحیح اور صاف ترجمہ یہ ہے

”جو شخص جو کام زیادہ کرتا ہے اسی سے مشہور ہو جاتا ہے“

(۲۰) کسی عورت کا شوہر میدانِ جنگ میں ہوتا اور وہ گھر میں تنہا رہ جاتی تو ایسے نازک موقع پر اس سے ملنے جلنے اور اس کے ساتھ بیٹھ کر گفتگو کرنے میں چونکہ فتنہ کا اندیشہ تھا، اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو تنبیہ و توبیخ کرتے ہوئے فرمایا۔

”ما بال احدکم ثانی و سادہ عند امراة مغیبة، ان المواة لحمد علی و ضم الاماذب“

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول دو جملوں پر مشتمل ہے، پہلا جملہ توبیخ کا ہے اور دوسرا اس

تو بیخ کی علت و حکمت اور عورت کی ایک نفسیاتی کمزوری کے اظہار کا ،
پہلے جملہ کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے یہ کیا ہے ۔

”تم میں سے کسی کو کیا پڑی ہے کہ وہ کسی ایسی عورت کے سامنے اپنے بستر پر اترائے جس کا
شوہر جنگ پر گیا ہوا ہے اور وہ اپنے گھر میں تنہا ہے“ (اثر ۲ شمارہ جون ۱۹۷۵ء)

”ثانی و سادہ“ کا ترجمہ ”بستر پر اترانا، کیا گیا ہے جو کسی طرح درست نہیں، نیز اس ترجمہ کی
تشریح میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ اس سے بھی زیادہ نادرست ہے۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں :-
”اپنے بستر پر اترانے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ یہ ظاہر کرے کہ میری بیوی تو میرے پہلو میں رہتی
ہے، مجھے اس سے سکون ملتا ہے اس طرح اترنے والا گویا عورت کو جنسی ترغیب دینے یا اس کو اپنے
شوہر کی مفارقت پر بے چین کرنے کا ذریعہ بنتا ہے۔“

لیکن افسوس ہے کہ یہ مفہوم اس جملہ کے لفظوں سے کسی طرح بھی نہیں نکلتا۔ حضرت عمر رضی اللہ
عنه کا یہ اثر بحکمت مراجع میں آیا ہے۔ لسان العرب میں تین مقامات پر منقول ہے اور اس کی تشریح
بھی کی گئی ہے۔ بعض روایتوں میں ”ثانی و سادہ کی بجائے“ کا سر و سادہ“ کا لفظ آیا ہے، دونوں
کے معنی ایک ہیں۔ ان تمام تفصیلات سے قطع نظر کرتے ہوئے فاصل مقالہ نگار کا ایک ایسا ترجمہ
کردنیا جس کا الفاظ اور ان کے استعمال سے کوئی تعلق نہ ہو بہت ہی افسوسناک جسارت ہے
میرے نزدیک اس جملہ کا صحیح ترجمہ یہ ہے ۔

”کیا بات ہے کہ تم میں سے بعض لوگ ایسی عورت کے پاس تکیہ مڑ کر ٹیک لگا کر بیٹھے ہیں
جس کا شوہر غائب ہے اور میدان جنگ میں گیا ہوا ہے۔“

ایک روایت میں ”یتحدث الیہا و تتحدث الیہ“ کا اضافہ بھی مروی ہے (۱)
یعنی ”وہ اس عورت سے گفتگو کرتے ہیں اور وہ عورت ان سے گفتگو کرتی ہے۔“

اس طرح گھل مل کر کسی ایسی عورت کے ساتھ جس کا شوہر درمیان جنگ پر ہو بیٹھے اور باقی

کرنے سے فتنہ کا قوی اندیشہ تھا۔ اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بروقت تکبیر کی۔
اس قول کے دوسرے جملہ "ان المرأة لحم علی وضم الاما ذب عنه" کا ترجمہ ڈاکٹر حفص
نے یہ کیا ہے:-

"عورت تو بوجھڑ کے کندے پر کا گوشت ہے، الا یہ کہ کوئی اس کو بوجھڑ کی کاٹ سے بچائے رکھے"
یہ ترجمہ بوجھڑ کی نظر ثانی کا محتاج ہے۔

عورت کی فطری کمزوری اور نفسیاتی بے بسی اور سپر اندازی کو تباہ کرنے کے لئے حضرت
عمر رضی اللہ عنہ کا یہ مشہور فقرہ بلاعت کا شاہ کار خیال کیا جاتا ہے، اس فقرہ میں حضرت عمر رضی اللہ
عنہ نے عورت کے لئے جس تشبیہ کا انتخاب کیا ہے اس کی تشریح مشہور امام لغت ابو منصور ازہری
(متوفی ۳۲۸ھ) کی زبان سے سنئے:-

"بادیہ میں عربوں کا یہ طریقہ ہے کہ جب اجتماعی طور پر وہ اونٹ دہک کرتے ہیں تو پہلے بہت سے
درخت اکھیرٹتے ہیں ان کو اکٹھا ترتیب سے رکھتے ہیں، پھر اونٹ کے ایک ایک عضو کو انگ انگ
ان پر رکھتے ہیں۔ اس کے بعد ہڈیوں سے گوشت الگ کر کے تقسیم کے لئے کندے پر اس کے بڑے
بڑے ٹکڑے کاٹتے ہیں، پھر آگ جلاتے ہیں۔ جب آگ خوب دھک جاتی ہے تو جس کا جی چاہتا
ہے وہ آگ پر گوشت بھونتا ہے کوئی پابندی نہیں ہوتی۔ لیکن جب گوشت تقسیم ہو جاتا ہے
اور ہر شخص کو اس کا حصہ مل جاتا ہے تو کندہ پر سے گوشت اٹھایا جاتا ہے اور گھر لے جایا جاتا
کندہ پر سے اٹھنے کے بعد کوئی شخص گوشت کو ہاتھ نہیں لگا سکتا، جس طرح گوشت جب تک
کندہ پر رہتا ہے ہر شخص کو آزادی ہوتی ہے اور کوئی پابندی لگائی نہیں جاتی۔ اس طرح عورت
بھی اپنے چاہنے والوں کے سامنے آسانی سے سپر اندازہ ہو جاتی ہے اور بہت کم کشمکش کرتی ہے"
دوسرے لفظوں میں کندہ پر رکھے ہوئے گوشت کو جتنی آسانی سے بغیر کسی روک ٹوک
کے حاصل کیا جاتا ہے اسی طرح عورت کو بھی آسانی سے ورغلا یا اور اس پر قابو پایا جاسکتا ہے
اور جب ایسی صورت ہو کہ شوہر میدان جنگ میں ہو اور دایہ معلوم و متعین نہ ہو تو عورت

کی اس کمزوری سے فائدہ اٹھانا اور بھی آسان ہو جاتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ ام شاد تو صحیح طاب تھا مگر ڈاکٹر صاحب نے نہ صرف یہ کہ اس طرف کوئی توجہ نہ کی بلکہ اس کا ترجمہ بھی غلط کر دیا ”ماذب عنہ“ میں انھوں نے ”عندہ“ کی ضمیر سے مراد ”بوچر کی کاٹ“ لے لی ہے جو صحیح نہیں۔ اس جملہ کا صحیح ترجمہ یہ ہے۔
”عورت کندہ پر رکھا ہوا گوشت ہے مگر جب تک اس کی حفاظت کی جائے“

» (۲) جاحظ نے امام شعبی کی ایک روایت درج کی ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں
”حدثنی الشعبي ان السائب شهد فتح مہرجان قذق، ودخل منزل الحمير
وفي داس الف بيت“ البیان ج ۲ ص ۲۹۲

ڈاکٹر خالدي صاحب نے اس عبارت کا جو ترجمہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے۔

”امام عامر شعبی متوفی ۳۸ھ سے روایت ہے :- عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں سائب بن ہاشم کے حاکم تھے۔ بغرض معانہ و نگرانی قذق آئے یہاں ایرانی شہنشاہ کا ایک عالیشان محل تھا، اس میں مختلف طول و عرض کے ایک ہزار کمرے تھے، (دار الثمرۃ ۵۲ شمارہ جولائی ۱۹۷۷ء)
اس ترجمہ میں ڈاکٹر صاحب کے قلم سے متعدد کوتاہیاں ایسی سرزد ہو گئی ہیں جن کا اصل عبارت سے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ وہ کام تر ڈاکٹر صاحب کی خود ساختہ ہیں، مثلاً پہلی بات یہ کہ ”عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں سائب بن ہاشم کے حاکم تھے“ یہ بات بجائے خود صحیح ہے مگر امام شعبی کی روایت کے لفظوں سے یہ بات کہاں نکلتی ہے؛ پھر اصل واقعہ سے بھی اس بات کا کوئی جوڑ نہیں ہے،

دوسری بات یہ کہ وہ ”بغرض معانہ و نگرانی قذق آئے“ یہ بات اگر حضرت شعبی کے الفاظ ”شهد فتح مہرجان قذق سے سمجھی گئی ہے تو

ناطقہ سر بگرمیاں ہے اسے کیا کہئے

اور اگر وہ خود ڈاکٹر صاحب کا اضافہ ہے تو اس کا تاریخی ثبوت کیا ہے ؟ اور حضرت شعبی کی جانب اس کا منسوب کرنا کہاں تک درست ہے جبکہ ان کے الفاظ سے اس کا کوئی ربط نہیں ہے ۔

تیسری بات یہ کہ ”یہاں ایرانی شہنشاہ کا ایک عالی شان محل تھا“ حالانکہ حضرت شعبی کی عبارت میں تصریح ہے کہ یہ محل ہرمزان کا تھا، جو بلاشبہ کوئی ایرانی شہنشاہ نہیں تھا۔ نہ پر بحث اثر میں جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس میں ہرمزان کا نام بنیادی اہمیت رکھتا ہے مگر ڈاکٹر صاحب نے نہ جملے کیوں اسے مبہم رکھنے کی کوشش کی۔ حضرت شعبی کی اصل روایت کا صحیح ترجمہ یہ ہے ۔

”شعبی نے بیان کیا :- مہر جان قذق کی فتح کے موقع پر حضرت سائب (ابن الاقرع) - موجود تھے، آپ ہرمزان کے محل میں داخل ہوئے، اس محل میں ایک ہزار کمرے تھے، تاریخ سے ثابت ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے حضرت سائب بن الاقرع کو جو ان کے داماد بھی تھے اہواز سے شہر صیمرة کو فتح کرنے کے لئے بھیجا تھا، چنانچہ انھوں نے صیمرة اور مہر جان قذق کے دوسرے تمام علاقوں کو فتح کیا جا حط نے جو واقعہ بیان کیا ہے وہ اسی موقع کا ہے جیسا کہ حضرت شعبی کی روایت میں خود اس کی تصریح ہے۔

(۲۲) طاعون عمواس کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ کے درمیان مقام سرخ ” میں جو سوال و جواب ہوا وہ تاریخ کا ایک مشہور واقعہ ہے مگر حیرت ہے کہ ڈاکٹر صاحب نے جو شعبۂ تاریخ کے پروفیسر ہیں اس مکالمہ کو مراسلہ قرار دیا ہے جس کا نہ جا حط کے بیان سے کوئی تعلق ہے اور نہ تاریخ سے اس کا کوئی

ثبوت بلکہ اس کے برعکس کتاب البیان والبتین اور کتاب النجلا کی عبارتوں سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ مکالمہ تھا۔

اس سوال و جواب کے ترجمہ میں بھی ڈاکٹر صاحب سے نہایت ہی فاحش قسم کی غلطی ہو گئی ہے۔ اصل عبارت یہ ہے :-

”قال له ابو عبیدة : اتفر من قدر الله ، قال : نعم انی قدر الله“ (النجلا ص ۱۶۱)

ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ یہ کیا ہے :-

”ابو عبیدہ نے جو ابالکھا : کیا آپ اللہ کی قدرت سے بھاگتے ہیں، آپ نے فرمایا : ہاں اللہ کی

قدرت کے وسیلہ ہی سے اللہ کی قدرت کی طرف“ (اثر ۵۳ شمارہ جولائی ۱۹۷۹ء)

اس ترجمہ میں ڈاکٹر صاحب نے دو غلطیاں کی ہیں۔ پہلی غلطی تو یہ کہ ”قدر“ کا ترجمہ قدرت

کیا ہے جو قطعاً صحیح نہیں ہے، دوسری غلطی یہ کہ ”من قدر اللہ“ کا ترجمہ پہلے جملہ میں ”قدرت سے

اور دوسرے جملہ میں ”قدرت کے وسیلہ سے“ کیا ہے۔ حالانکہ ”وسیلہ“ کا یہاں نہ کوئی ذکر ہے

نہ اس کا کوئی موقع ہی ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس جملہ میں جو انھوں نے حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کے جواب

میں فرمایا تھا، دراصل تقدیر کے نازک مسئلہ کو اسلامی نقطہ نظر کے مطابق بڑے بلیغ اور

مختصر الفاظ میں حل کر دیا ہے۔ اس جملہ میں ”قدر“ سے مراد تقدیر ہے۔ ایک دوسری روایت

میں ”قدر اللہ“ کی جگہ پر قضاء اللہ آیا ہے۔ اس لئے اس عبارت کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا۔

”حضرت ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا : کیا آپ تقدیر الہی سے

بھاگتے ہیں؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا : ہاں، بھاگتا بھی تقدیر الہی ہی کی طرف ہوں“

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت اس سے زیادہ مفصل ہے جس

میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جواب اس طرح منقول ہے۔

فقال عمر : لو غیرک قالہا یا ابا عبیدة حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا : ابو عبیدہ کاش

نعم نفی من قدر الله الى قدر الله ، تمہارے علاوہ کسی نے یہ بات کہی ہوتی ، ہاں
 اُرأیت لو کانت لادی، ابل فہبطت ادیالہ ہم تقدیر الہی سے بھل گئے ہیں تقدیر الہی کی طرف
 عدوتان: احداہما مخصبة و آخری تمہاری کیا رائے ہے اگر تمہارے پاس دنٹ ہوں
 جد بة الیس ان رعیت المخصبة رعیتھا اور تم ایسی وادی میں پیچھے ہو جس کا ایک کنارہ زرخیز
 بقدر الله ان رعیت البجد بة رعیتھا بقدر الله " و شاداب ہوا اور دوسرا قحط زدہ و خشک کیا ایسا نہیں
 ہے کہ اگر شاداب کنارہ پر دنٹ پڑاؤ گے تو بھی تقدیر ہی سے چراؤ گے اور اگر قحط زدہ کنارہ پر چراؤ گے تو
 وہ بھی تقدیر ہی سے ۔

اس سوال و جواب کے بعد جا حظ نے لکھا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کسی نے سوال کیا:
 هل ینفع الخذر من القدر ؟ کیا تقدیر الہی سے بچنا مفید بھی ہو سکتا ہے ؟
 اس سوال کے بعد آپ کا جواب بھی نقل کیا ہے کہ " اگر بچنا مفید نہ ہوتا تو اس کا حکم ہی کیوں
 دیا جاتا " اس مکالمہ میں بھی " قدر " کا لفظ دوبارہ آیا ہے مگر یہاں بھی ڈاکٹر صاحب نے اس
 کا ترجمہ " قدرت " ہی کیا ہے ، (جولائی ۱۹۷۷ء ص ۴۶)

(۲۳) سرمایہ کی حفاظت کے سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک قول یہ ہے :-

" فارقوا بین المنايا واجعلوا الراس راسین "

ڈاکٹر صاحب نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے ۔

" موتوں میں فرق کیا کرو ۔ اور ایک سر کے دوسرے بناؤ (یا کرو) " (اثر ۱۱ شمارہ جولائی ۱۹۷۷ء)

ترجمہ کے پہلے جزو کی تشریح کرتے ہوئے خالدی صاحب رقمطراز ہیں :-

" موتوں میں فرق سے مراد غالباً انسانوں کی حد تک مومن و مسلم کی موت اور مشرک و کافر و فاسق
 و فاجر کی موت میں فرق کرو اور ہی اشیاء سوا اس میں بھی دیکھو کون سی بے پروائی سے ضائع ۔

ہوتی ہے اور کون سی مفید کام کے ضمن میں ٹوٹی یا پھوٹی۔ حاصل کلام یہ کہ ہر شے کی ایک زندگی ہوتی ہے، مسلم دوسمن کے پاس یہ اللہ کی امانت ہے احتیاط سے بر محل استعمال ہونی چاہئے، اور دوسرے جملہ کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں :-

”ایک سر کے دوسر کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ توفیر آمدنی کی کوشش کرو، سرمایہ کو مشغول کرو۔ مال جمع نہ کرو۔ زیادہ کماؤ اور فی سبیل اللہ زیادہ سے زیادہ خرچ کرو۔“

جاخط نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ اثر البیان والبتیین میں ایک جگہ (ج ۲ ص ۳۲۱) اور کتاب النجلا، میں دو جگہ (ص ۱۲ اور ۱۶۲) نقل کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے ان تینوں مقامات کا حوالہ دیا ہے مگر پہلے جملہ کا جو مفہوم انھوں نے بیان کیا ہے وہ سرتا سر غلط ہے، حالانکہ کتاب النجلا میں پہلی جگہ جس سیاق میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مذکورہ بالا قول کا پہلا جملہ آیا ہے اس کو دیکھنے کے بعد اس جملہ کے مفہوم میں کوئی پیچیدگی باقی نہیں رہتی اور دوسرے جملہ سے یہ مرعوط بھی ہو جاتا ہے۔

عربی زبان کے معروف ادیب و انشا پرداز سہیل بن ہارون بخل میں مشہور تھے بخل کی تعریف اور اس کے فضائل و محاسن کے بارے میں ان کا ایک دلچسپ خط ہے جو بلاغت و انشا کا اعلیٰ نمونہ ہے، جاخط نے کتاب النجلا کا آغاز اسی خط سے کیا ہے جس میں سہیل بن ہارون نے اپنے چچا زاد بھائیوں کو مطمئن کرنے کی کوشش کی ہے کہ میں نے جو مسلک اختیار کیا ہے اور تم لوگ جس کی مذمت کرتے ہو اور اس کی وجہ سے مجھے ملامت کا نشانہ بنتے ہو وہی صحیح مسلک ہے، بخل کے حق میں سہیل بن ہارون نے صحابہ و تابعین کے اقوال سے بھی استدلال کیا ہے۔ اسی خط میں وہ لکھتے ہیں :-

”فاحذر من والنعمۃ باختلاف الامکنۃ
فان البلیۃ لا تجری فی الجیمع الا مع
موت الجیمع وقد قال عمر رضی اللہ عنہ
مختلف جگہوں میں رکھ کر اس نعمت و مال کی حفاظت
کرو اس لئے کہ جب آفت آتی ہے تو سب مال
کو تباہ کر دیتی ہے کوئی چیز بچتی نہیں اسی لئے

فی العبد والامة وفي ملك الشاة و
البعير وفي الشئ الحقیو الیسیر قوا بین
حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے غلام، لونڈی، بکری،
اونٹ اور معمولی سے معمولی چیز کے متعلق بھی فرمایا
ہے کہ: انکو تقسیم کر دو، موقوفوں کے درمیان۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کے بعد ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ کا یہ واقعہ لکھتے ہیں کہ انھوں نے
کسی بکری سے پوچھا: تم لوگ اپنے مال کی حفاظت کس طرح کرتے ہو؟ تو اس نے جواب دیا۔
”نصر قھا فی السفن فان عطب بعض
سلم بعض۔“ ہم مال کو کشتیوں میں تقسیم کر دیتے ہیں، اگر ایک
کشتی کا مال ضائع ہو گیا تو دوسری کا محفوظ رہتا ہے

اس سیاق و سباق کی روشنی میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کا مطلب واضح ہے کہ سرمایہ کو
ایک جگہ نہ رکھو کہ کوئی آفت آئے تو سارا سرمایہ اسے یکجا ملے اور وہ سب کا سب بیک دفعہ
ضائع ہو جائے۔ بلکہ مختلف جگہوں پر تقسیم کرو تاکہ ایک جگہ کا تلف ہو تو دوسری جگہ کا محفوظ
رہے۔

اس موقع پر ”منیہ“ سے مراد روح کا قبض ہونا نہیں ہے بلکہ کسی بھی آفت کا آجانا کا
مثلاً چوری ہو جائے، آگ لگ جائے، یا دریا میں غرق ہو جائے،

کلام کی اتنی واضح رہنمائی کے باوجود اس عبارت کے ترجمہ میں ڈاکٹر صاحب کا اس طرح
بھٹک جانا بڑا افسوسناک ہے، میرے خیال میں دوسرے جملہ کا بھی یہی مفہوم ہے یعنی
سرمایہ کو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیا جائے، ڈاکٹر صاحب نے جو مطلب بیان کیا ہے۔
یعنی سرمایہ کو مشغول کر کے ایک کو دو کر دینا چاہئے اس کی بھی کلام میں گنجائش ہے، اس
صورت میں پہلا جملہ سرمایہ کے تحفظ سے اور دوسرا سرمایہ میں اضافہ سے متعلق ہو جائیگا
عمیون الاخبار (۱)، اور العقد الفرید (۲) میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زیر بحث

اثر انھیں الفاظ میں منقول ہے مگر ابو عبید نے غریب الحدیث میں ”بین المنیۃ“ کی بجائے ”عن المنیۃ“ نقل کیا ہے اور اس کی تشریح یہ کی ہے (۱)۔

”حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس اثر کا مطلب یہ ہے کہ جب تم کوئی غلام یا جانور خریدو تو گراں قیمت خریدنے کی بجائے اتنے ہی دام میں دو خریدو تاکہ ایک ہلاک ہو جائے تو دوسرا باقی رہے، اس طرح گویا تم اس کو موت سے بچا لو گے۔“

یہی تشریح ابن الاثیر رحمہ نے نہایتہ (۲) اور ابن منظور نے لسان العرب (۳) میں نقل کی ہے لیکن گمان غالب ہے کہ ”عن“ تصحیف ہے صحیح روایت وہی ہے جو حافظ سہل بن ہارون ابن قتیبہ اور ابن عبد ربیع نے درج کی ہے۔

(۲۴) عربوں میں رواج تھا کہ جب کوئی جنگ چھڑتی تو ہر قبیلہ اپنے افراد کو ”یاک فلا“ کہہ کر آواز دیتے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سختی سے اس طرح کے تمام جاہلی اثرات کا خاتمہ کیا۔ آپ کے عہد میں کہیں قبیلہ بنو ضبہ نے یہی جے لگائی تو حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو ایک طویل خط میں تحریر فرمایا۔

”وقد بلغ امیر المؤمنین ان ضبۃ قد عد: یاک ضبۃ! وانی واللہ ما علم ان ضبۃ ساق اللہ بما خیرا قط ولا منع بہا من سوء قط۔ فاذا جار کتابی هذا فانہم عقوقۃ حتی یفرقوا ان لم یفقهوا“ (البیان ج ۲ ص ۳۲۹)

ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس عبارت کا ترجمہ یہ کیا ہے۔

”امیر المؤمنین کو اطلاع ملی ہے کہ بنو ضبہ اپنے بھائی بندوں کو آواز دیتے ہیں، میں اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اللہ نے انھیں اس پکار کے ذریعہ کبھی کسی بھلائی کو نہیں

(۱) غریب الحدیث ج ۲

ص ۳۲۵ (۲) نہایتہ ابن الاثیر ج ۳ ص ۱۹۷ (۳) لسان العرب (فرق) نیز دیکھئے شرح ابن ابی الحدید ج ۱۲ ص ۶۲۲

ابھارا اور نہ اس کے وسیلہ کبھی کسی برائی کو روکا جب تمہیں میرا یہ مراسلہ ملے تو فہمائش کے بعد بھی سمجھ نہ آئی تو انھیں سزا دو۔“ (اثر ۶۵ شمارہ اگست ۱۹۷۵ء)

”انھیں کسی بھائی کو نہیں ابھارا“ کہاں کی اردو ہے: ”بھا“ میں دونوں جگہ ضمیر عام مرجع ڈاکٹر صاحب نے ”پکار“ لیا ہے جس کی وجہ سے مفہوم خبط ہو گیا ہے حالانکہ ”بھا“ سے خود ”ضبتہ“ مراد ہیں ”حتیٰ یفرقوا“ کا ترجمہ بھی تھوٹ گیا ہے عبارت کا صحیح ترجمہ یوں ہونا چاہئے:

”..... بخدا مجھے نہیں معلوم کہ اللہ تعالیٰ نے کبھی بنو ضبتہ کے ذریعہ اسلام کو کوئی خیر پہنچایا ہو یا کسی شر کو دفع کیا ہو جب تمہیں میرا یہ خط ملے اور فہمائش کے بعد بھی انکی سمجھ میں بات نہ آئے تو اتنی سخت سزا دو کہ وہ ڈر جائیں، دوسری روایت میں ”یتفرقوا“ ہے یعنی یہاں تک کہ وہ منتشر ہو جائیں۔“

(۲۵) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک حکیمانہ فقرہ ہے:

”وَسَلُوا اللَّهَ دَرْجًا يَوْمَ مَبُومٍ، وَلَا يَضِيرْكُمْ إِلَّا يَكْثُرْ لَكُمْ“

جا حفظ نے البیان میں دو مقامات پر یہ فقرہ درج کیا ہے، البتہ دوسرے مقام

پر ”لا یضیرکم“ الخ کا ٹکڑا نہیں ہے، (البیان ج ۲ ص ۳۴۱ وج ۳ ص ۲۶۲)

ڈاکٹر خالدی صاحب نے اس فقرہ کا جو ترجمہ کیا ہے حسب ذیل ہے:-

”اللہ سے روز کی روزی مانگو، اگر وہ زیادہ سود مند نہ ہو تو اس میں تمہارا زیاں بھی نہیں۔“ (اثر ۶۶ شمارہ اگست ۱۹۷۵ء)

”یکثر“ کا ترجمہ ”زیادہ سود مند“ کیا گیا ہے جو نہ صرف کہ لغوی اعتبار سے بالکل غلط ہے بلکہ اس کا کوئی موقع بھی نہیں صحیح ترجمہ یہ ہے:

”اللہ سے روز کی روزی مانگو، اور فردائی کے ساتھ نہ ملے گی تو تمہیں اس

سے کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔

(۲۶) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کسی گورنر کو چند ہدایات تحریر فرمائی تھیں جن میں سے ایک ہدایت کے الفاظ یہ ہیں :-

”احفوا وانتعلوا، فانکم لا قدس وں متی تكون الحقلۃ“ (البیان ج ۳ ص ۲۱)

یہی ہدایت کتاب البخلار میں بھی ایک مقام پر نقل ہوئی ہے مگر وہاں ”احفوا وانتعلوا“ کی بجائے صرف ”احتفوا“ ہے۔ کتاب البخلار ص ۱۲۳، گویا کتاب البخلار کی روایت میں ”انتعلوا“ نہیں ہے، نیز پہلا فعل باب افتعال سے ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے البیان والبتیین کی روایت کا ترجمہ اس طرح کیا ہے :-

”تم اپنے اونٹوں کو پتھر ملی زمین میں چلا یا کرو، ان کے تلوے چیل جانے پر بھی انھیں بچانے کے قابل بناؤ اور تم خود موزے نہیں بلکہ صرف تسے کی جوتیاں پہنا کرو۔ نہیں معلوم کب دشمن اچانک آپڑے تو پیچھے ہٹتے ہوئے دوڑنے یا ایک ایک دشمن پر ہجوم کرنے کی نوبت آجائے۔

اس کے بعد کتاب البخلار کی روایت کا ترجمہ کیے ہوئے لکھتے ہیں :

”یا بروایت : ننگے پیر چلا کرو نہیں معلوم الخ“ (اثر ۲، شمارہ اگست ۱۹۷۷ء)

ڈاکٹر صاحب نے ”احفوا“ کا مصدر ”احفار“ (مزید) قرار دیا، جس کی وجہ سے دونوں روایتیں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئیں حالانکہ اس کا مصدر ”حفار“ (مجروح) ہے اور اس کے معنی بھی وہی ہیں جو ”احتفار“ کے ہیں۔ اصل لفظ کو ”احفوا“ زہزہ مکسٹ پڑھیں گے، پہلی روایت کے ترجمہ میں ڈاکٹر صاحب کو غالباً یہ مشکل پیش آئی کہ ”احفوا“ کے ساتھ ”انتعلوا“ بھی ہے۔ اور بیک وقت ننگے پاؤں اور جوتیاں پہن کر چلنے کا حکم بظاہر بے معنی ہے اس لئے انھوں نے پہلے لفظ کو اونٹوں سے متعلق کر دیا اور دوسرے کو آدمیوں سے ہم خود اس عبارت کی تشریح کرنے کی بجائے امام سرخسی نے اس کے

متعلق جو کچھ لکھا ہے اسے نقل کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔

وکتب عمر بن الخطاب الى خليفته بالشأ
حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے شام کے گورنر کو لکھا
"انظر فيمن قبلك فمرهم فلينتعلوا
"اپنے علاقہ کے لوگوں کو حکم دو کہ وہ جوتیاں پہنیں اور
وليحتفوا" اے ہمیشہ احیانا بغیر نعل
ننگے پاؤں چلیں" یعنی کبھی جوتیوں کے بغیر چلیں اور کبھی
واحيانا في النعال ليعودوا ذلك كله^(۱)
جوتیوں میں بھی چلیں تاکہ دونوں کے عادی ہو جائیں۔
شرح السیر الکبیر کی مذکورہ بالا عبارت میں^(۲) "فلينتعلوا" کے ساتھ "فليحتفوا" ہے جس کا
مصدر "احتفار" ہے اور "احتفار" صرف ننگے پاؤں چلنے کے معنی میں آتا ہے اس لئے اونٹوں
سے متعلق کرنے کی یہاں کوئی گنجائش نہیں۔

(۲۷) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اسی مکتوب کا ایک جملہ یہ بھی ہے جس میں آپ نے مسلمانوں کے
عجمیوں کے عادات و اطوار اور ان کی طرز معاشرت سے دور رہنے کی تاکید فرمائی ہے۔
"ایاکم و اخلاق العجم"
عجمیوں کے اخلاق سے دور رہو۔

ڈاکٹر صاحب نے لفظ "العجم" پر نوٹ لکھا ہے :-

"عجمی سے مراد غالباً وہ قوم جو قانون کی نظر میں مساوی نہیں ہوتی۔ ان میں پیدائش،
دولت، اقتدار کی بنا پر اونچ نیچ کا بڑا فرق پایا جاتا ہے" (اثر ۸۷ شمارہ ستمبر ۱۹۷۵ء)
"عجمی" کی اس نادر تحقیق کا ماخذ کیا ہے؟

(باقی)

”مطلع العلوم وجمع الفنون“

فارسی نصاب کی ایک منفرد کتاب

جناب ڈاکٹر شریف حسین قاسمی، دہلی یونیورسٹی

ہندوستان میں فارسی کا نصاب کس قسم اور کس معیار کا ہونا چاہئے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جو فارسی پڑھنے اور پڑھانے والوں کے لئے ہمیشہ سے توجہ کا مرکز رہا ہے۔ چند ہی سال قبل، اس مسئلہ پر متعلقہ ارباب علم و دانش کا ایک اجتماع، خانہ فرہنگی ایران کی سرپرستی میں، نئی دہلی میں منعقد ہوا تھا۔ اس اجتماع نے کیا فیصلے کئے اور وہ فیصلے کس حد تک بروئے کار لائے گئے، یہیں اس وقت اس سے بحث نہیں، کہنا یہ ہے کہ آج بھی فارسی نصاب تعلیم کو بہتر سے بہتر اور وقت کے تقاضوں کے مطابق تشکیل دینے کی ضرورت پر متعلقہ حضرات توجہ مبذول کرتے ہیں؟

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ نصاب تعلیم، وقت کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتا رہنا چاہئے۔ ہر چیز کی اہمیت ہر زمانہ میں یکساں نہیں رہتی، کچھ مضامین کسی زمانے میں اہمتر ہوتے ہیں اور یہی مضامین کسی دوسرے زمانے میں اہمتر نہیں ہوتے، مضامین اور تعلیم و تدریس کے وہ موضوع اور کتابیں جو کسی زمانہ میں اہم ہوں، تو اُن موضوعات کو نصاب تعلیم میں شامل کرنا نہ صرف ضروری ہے بلکہ عین فرض ہے۔ اسی طرح جو مضامین اور کتابیں

اپنی نوعیت و معیار کے لحاظ سے قدیم ہو گئے ہوں تو انھیں نصاب تعلیم سے خارج نہ کرنا طالب علموں کی تصنیع اوقات کے مترادف ہے۔ ہماری موجودہ تعلیم گاہوں میں جو فارسی نصاب رائج ہے اس میں تربیم و تنسیخ کی بہت گنجائش ہے اور اس مسئلہ پر سنجیدگی اور دور اندیشی سے غور و فکر کرنے اور مثبت قدم اٹھانے کی ضرورت ہے۔

فارسی ہندوستان میں ادبی زبان رہی ہے۔ اور ایک زمانہ تھا جب فارسی کی تعلیم کے بغیر یہاں روزگار ملنا بھی شاید مشکل ہوتا ہو۔ چونکہ فارسی ہی دفتر کی زبان بھی تھی اور حکومت کا بیشتر کام کاج اسی زبان میں عمل میں آتا تھا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ اس زمانہ میں اصحاب علم و دانش نے اس طرف توجہ دی ہوگی کہ فارسی کی تعلیم و تدریس کے لئے کس قسم اور کس معیار کا نصاب مرتب کیا جائے۔ موجودہ شواہد و مدارک کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ مختلف شعرا کے دواوین، تاریخ کی کتابیں، اخلاق و منطق، فلسفہ و نجوم، حساب اور دستور زبان وغیرہ ایسے مضامین تھے جو اس زمانہ میں عام طور پر پڑھائے جاتے رہے۔ اس کے علاوہ کچھ اہل علم نے اپنے قریبی عزیز یا کسی خاص شاگرد کی تربیت کے لئے، انشاء یا گرامر وغیرہ کی کوئی کتاب مرتب کر دی، اسی طرح جب ہندوستان میں انگریزوں کے پیر جم گئے اور وہ ہندوستان کے اداری اور تنظیمی کاموں کو سنبھالنے کے لئے گروہ درگروہ انگلستان سے یہاں آنے لگے تو محسوس کیا گیا کہ فارسی کی تعلیم کے بغیر ہندوستانی حکومت کا کام کاج چلانا ان کے لئے کچھ وقت تک ناممکن ہے، چنانچہ ان کے لئے بھی فارسی تعلیم و تدریس کا انتظام کیا گیا اور کچھ کتابیں انگریز افسروں کی تعلیم کے لئے مرتب کی گئیں۔ لیکن بہر صورت، فارسی تعلیم و تدریس کے لئے غالباً کوئی انتخاب یا کوئی عمومی نصاب کی کتاب اس طرح مرتب نہیں کی گئی جیسا کہ آجکل دستور ہے۔

ان صفحات میں فارسی نصاب کی ایک انتہائی اہم اور دلچسپ کتاب کا تعارف منظور ہے جو غالباً ہندوستان میں فارسی کی وہ پہلی کتاب ہے جو مخصوصاً اس لئے ترتیب دی گئی

کی بے دست و پائی اور مغل حکومت کی بربادی کا زمانہ ہے اور اسی کے ساتھ ساتھ اقتصادی اور اجتماعی زبوں حالی کا زمانہ بھی ہے۔ مرتب ان حالات کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا تھا، وہ محسوس کر رہا تھا کہ اب محض فارسی شعر و ادب کی تعلیم، آنے والی نسلوں کے لئے کافی نہیں۔ اور وہ جانتا تھا کہ فارسی جو ہندوستان میں درباری زبان ہے، دربار کے ساتھ ساتھ اپنی حیثیت اور اپنا مقام کھو بیٹھے گی، اور ہوا بھی یہی اسی لئے مرتب نے یہ نتیجہ نکالا :

”علت غائی از تالیف این کتاب ہمین بود کہ چون بہ مقتضای وقت، عرصہ فرصت، براہل روزگار تنگ گردیدہ و وسعت و استطاعت بعوم، خلائی اینقدر نماندہ کہ تاملت دراز بحسب علوم پردازند و سرمایہ کمال حاصل نمایند، لہذا این جریدہ دانش و آگاہی را بشیرازہ تالیف کشیدم تا شائقان و طالبان، باندک فرصت سرمایہ قلیلی از علم و ہنر حاصل کنند و استعدادی بہرسانیدہ بکار معیشت پردازند۔“

نہ صرف یہ بلکہ مولف کتاب، مروجہ نصاب تعلیم سے بھی مطمئن نہ تھا۔ اس کا خیال تھا کہ مبتدی سالہای دراز تک کچھ ایسی انشا و اور عشق انگیز قصوں کی کتابیں پڑھنے میں عمر عزیز تلف کرتے ہیں، جس سے انھیں احتراز کرنا چاہیے، چونکہ یہ کتابیں ان کے لئے علم و ادب سیکھنے میں ممد و معاون ثابت نہیں ہوتیں :

”چون دستور تعلیم مبتدیان کہ بالفعل بہ بیستانیہای فارسی مستمرست و بحال زبونی دارد یعنی متعلمان سالہامی دراز بخواندن بعضی از انشا ہا و کتب قصص عشق انگیز و غیرہ کہ مبتدیان را از ان احترازی باید، عمر عزیز تلف و رایگان می کنند و در حقیقت از سواد

علوم بی بہرہ می باشند، اگر بجهت رفع این خرابی ہا بتعلیم مبتدیان و تسہیل و آسانی طالبان و شائقان، نسخہ ترتیب یابد کہ آزاد دفتر باشند، بدفتر اول خلاصہ علوم و بدفتر دوم، بیان فنون بقالب تحریر در آید متعلمان را باندک فرصت و زمانہ قلیل برحقائق جزئیہ جمیع علوم و فنون بطریق اجمال خبرت آگاہی مینواند شد۔^۱

بہر حال اس عملی نقطہ نگاہ کے ساتھ مولف نے اس کتاب کو ۲۰ ذیقعدہ ۱۲۶۱ھ / ۱۸۴۴ء سے ترتیب دینا شروع کیا اور ایک سال کی پیہم جدوجہد کے بعد یہ کتاب ۱۲۶۲ھ / ۱۸۴۵ء میں پایہ تکمیل کو پہنچی اور ساتھ ہی ساتھ چھپ بھی گئی۔ چونکہ یہ کتاب غالباً ابتدائی فارسی تعلیم و تدریس کے لئے اپنی نوعیت کی انوکھی اور انتہائی مفید، مرتب و منظم کتاب ہے اس لئے اس کی طباعت میں بہت عجلت سے کام لیا گیا۔ خود مولف کے بقول: ابھی کتاب کا مسودہ مکمل طور پر تیار بھی نہ ہوا تھا کہ اس کی طباعت کا کام شروع ہو گیا اور جتنا مسودہ تیار تھا، پرسیں بھیج دیا گیا جو جلد چھپ گیا۔ اس کے بعد باقی کتاب اس طرح چھپی کہ رات کو مولف کتاب کا مسودہ تیار کرتا، دن میں اسے پرسیں بھیج دیا جاتا اور وہ چھپ جاتا۔ مور و نظر کتاب کی افادیت اور وقت کے تقاضوں کے مطابق ہونے کا یہ واضح ثبوت ہے کہ یہ کتاب نو بار طبع ہوئی، اس کی پہلی اور دوسری اشاعت ۱۲۶۲ھ / ۱۸۴۵ء اور ۱۲۶۵ھ / ۱۸۴۸ء میں، مطبع زبدۃ الاخبار، اکبر آباد سے عمل میں آئی اس کے بعد ۱۲۷۶ھ / ۱۸۵۹ء سے ۱۳۳۱ھ / ۱۹۱۳ء تک یہ کتاب مزید سات بار مطبع نولکشور سے طبع کی گئی۔^۲

جو علوم و فنون اس کتاب میں بیان کئے گئے ہیں وہ معتبر کتابوں سے ماخوذ ہیں لیکن

۱۔ مطلع العلوم و مجمع الفنون، ص ۵، نولکشور، ۱۳۳۱ھ / ۱۹۱۳ء

۲۔ ایضاً، ص ۳۳۳، ۳۳۴۔

مؤلف نے اپنے مراجع کا نام اس لئے نہیں لکھا تاکہ غیر ضروری طوالت سے اجتناب کیا جاسکے۔ اس کے علاوہ جہاں مؤلف نے کسی شرح و بسط کی ضرورت محسوس کی، اسے اپنی طرف سے اضافہ کر دیا۔

ذیل میں کتاب کے مختلف ابواب کا ذکر کیا جا رہا ہے تاکہ اندازہ ہو سکے کہ یہ تقریباً ایک سو پینتیس سال پہلے مرتب ہونے والی فارسی درس و نصاب کی ابتدائی کتاب، آج دستیاب اور مروجہ ایسی ہی کتابوں سے کس قدر زیادہ جامع، مفید اور منطقی ہے۔ اس کا پہلا حصہ ”مطلع العلوم“ سینتیس ابواب پر مشتمل ہے جن میں سے چند ابواب کا ذکر ذیل میں کیا جا رہا ہے:

باب اول، مفردات و مرکبات حروف تہجی و تصرف مصادر فارسی کے بارے میں ہے، حروف تہجی وغیرہ بیان کرنے سے پہلے مؤلف ایک نوٹ لکھتا ہے کہ جب فارسی حروف طالب علم کو سکھائے جائیں تو اس کے ساتھ ہی ساتھ عربی حروف تہجی کا سکھانا بھی ضروری ہے۔ حروف تہجی کے بعد مؤلف نے ترتیب وار، دو حرفی، سہ حرفی، چار حرفی اور پنج حرفی فارسی اور عربی الفاظ کی فہرست دی ہے اور تاکید کی ہے کہ طالب علم کو یہ الفاظ، معنی اور املا کے ساتھ از بر کر دئے جائیں، اس کے بعد مصادر فارسی با صرف صغیر و کبیر کے تحت متعدد فارسی افعال کے اردو میں معنی تحریر کر دئے گئے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ہر فعل کا ماضی، مستقبل، حال، امر و نہی بیان کیا گیا ہے۔ یعنی یہ ایک مفصل اور کارآمد آئینہ نامہ ہے۔

ایک باب میں روزمرہ اور ہر وقت کام آنے والی کچھ ضرب الامثال نقل کی گئی ہیں کچھ مصرعے بھی اس میں شامل ہیں۔ مثلاً: اول خویش بعدہ درویش، آدم بہ آدم میرسد

کوہ بکودہ نمیرسد، اسی روشنی طبع تو برہمن بلا شدی۔ ایک دوسرے باب میں نکات دلپسند، پسند و نصائح اور حکماء و دانشمندوں کے اقوال، عجیب اور دلچسپ حکایتیں بیان کی گئی ہیں۔ اس باب کے سلسلے میں اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ مرتب کے بقول: ایک طالب علم کو ابتدائی سے اخلاق و تہذیب و تمدن کی تعلیم دینا لازمی اور افضل ہے چونکہ اگر ابتدا میں ایک طالب علم اچھے اخلاق و عادات کا عادی ہو جائے تو یہ فضیلت، عمر کے ساتھ ساتھ بڑھتی رہتی ہے۔ ظاہر ہے اسی لئے مولف نے یہ باب کتاب کے شروع میں رکھا ہے اس باب میں ایسے واقعات و نکات زیادہ بیان کئے گئے ہیں جو تعلیم و تربیت کی اہمیت کو اجاگر کرتے اور اس کے گونا گوں فوائد و دور رس نتائج کو ظاہر و ثابت کرتے ہیں چھوٹی چھوٹی مگر وسیع پسند و نصائح، مختصر مختصر جملوں میں بیان کی گئی ہیں، تاکہ ایک مبتدی اس سے کما حقہ مستفیض ہو سکے، ایک اور باب میں لطائف و ظرائف، ان کی خوبیاں اور اچھے اثرات سے بحث کی گئی ہے۔ مذہب اسلام کی رو سے طنز و مزاح کی اجازت پر مختصر سی بحث ہے۔ بعض انتہائی دلچسپ لطیفے اور مزاحیہ واقعات درج ہیں، مثلاً:

”معلمی بحالت نزع گفت کہ از سرچ جامی کفن کہنہ بہم رسانید، گفتند: چہ خواہی کرد؟
گفت: تا مرا بعد از مرگ در آن پانچید و در گور نہند۔ گفتند ازیں چہ فائدہ؟ گفت: چوں
منکر نکیر بیایند و بہ بینند کہ کفن کہنہ است گمان برند کہ مردہ دیرینہ است، سوال نکنند
و بروند“

اس باب کو کتاب کے شرع میں دیکھ کر اس حقیقت کا اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ مولف کے تحت الشعور میں یہ بات پوری طرح موجود تھی کہ ابتدائی طالب علم کی دلچسپی برقرار رکھنے کے لئے طالب کا انتخاب کیا جانا چاہئے جو اسے تعلیم سے نہ صرف دل برداشتہ نہ ہونے دیں بلکہ اس امر کا سبب بنیں کہ تعلیم سے اس کا لگاؤ اور توجہ روز بروز بڑھتی رہے۔ دوسرے بابوں میں علم قیافہ جسے علم فراست بھی کہتے ہیں اور علم تواریخ و سیر کا بیان

ہے۔ اس باب میں آفرینش آدم سے تاریخ جہان شروع ہوتی ہے، مختلف انبیاء کا ذکر، تاریخ ایران، ساسانی بادشاہوں تک، ہندوستان کی تاریخ مغلوں سے شروع ہوتی ہے اور آخری مغل تاجدار ابوالنظر سراج الدین محمد بہادر شاہ پر ختم ہوتی ہے۔ اور اس کا آخری جملہ خود مؤلف کی صاف گوئی اور صحیح اطلاعات کی غمازی کرتا ہے: ”در عہد سلطنت روشن محمد شاہ بادشاہ، اگرچہ دشمنان از ہر طرف زور آوردند و سرایادت از اطاعت انقیاد بادشاہ پیچیدند اما کم و بیش رونق سلطنت باقی بود و از عہد شاہ ابن محمد شاہ، روز بروز زبون شدہ، تا آنکہ اکنون بجز نام سلطنت ہیچ باقی نیست :

چنین است رسم جہان پرنیاب گہی بر فراز و گہی پرنشیب

دوسرے بابوں میں حضور اکرم کی سیرت، سلاطین عرب و عجم کی تاریخ، حکماء و فلاسفہ کے حالات، بعض نامور شعرا کے حالات مثلاً رودکی، ابوالفرج رونی، ابی خراسانی، جامی، حافظ، سعدی، صائب، نمونہ کے طور پر ان شعرا کے دو دو چار چار شعر و غیرہ درج ہیں۔ یعنی یہ ”تاریخ ادبیات فارسی“ پر مشتمل باب ہے۔ علم آداب تحریر مکاتبات و عرضداشت و اسناد و تمسکات، فارسی رسم خط، کنایات و مصطلحات فارسی، تشبیہات کے بیان پر مشتمل ابواب ہیں۔ ایک باب اپنے مندرجات کے اعتبار سے نہایت اہم اور تاریخی ہے۔ اس میں کچھ غلط انعام الفاظ کی فہرست دی گئی ہے۔ اور ان کی صحیح شکل و صورت اور اردو میں معنی درج کر دئے گئے ہیں۔ ایک اور باب میں استاد شعرا کے ایک ہی موضوع پر مختلف شعر جمع کئے گئے ہیں تاکہ ایک طالب علم ان سے ضرورت کے وقت استفادہ کر سکے۔ علم صرف و نحو، علم معانی، علم بیان، علم بدیع، بیان عیوب شعر، بحور و عروض، علم توانی، عیوب قافیہ کے متعلق ضروری اطلاعات فراہم کی گئی ہیں۔ عقائد، فقہ، تفسیر، حدیث، علم طریقت، اصطلاحات، ارباب سلوک وغیرہ موضوع زیر بحث آئے ہیں۔ طب، جغرافیہ،

علم حساب، ہندسہ، ہدیت، نظام شمسی کا ذکر ہے۔ نظام شمسی کی تفصیل میں مولف نے بروج کے نام دئے ہیں۔ یہ نام فارسی، عربی، ہندی اور انگریزی میں بھی تحریر ہیں۔ ایک باب میں علم موسیقی کی تفصیل ہے۔ یہ باب بھی نہایت اہم ہے، چونکہ اس میں موسیقی کی تعریف، ایرانی موسیقی کی تفصیل، اہل ہند کی موسیقی کا مجمل مگر جامع بیان، ایرانی اور ہندی موسیقی کا رشتہ اور تعلق اور علم موسیقی کے کچھ علماء کا ذکر شامل ہے۔ اس باب کے مطالعہ سے محسوس ہوتا ہے کہ جو کچھ مرتب نے اپنی کتاب میں شامل کیا ہے وہ کسی نہ کسی مستند کتاب سے ماخوذ ہے اور یا پھر مرتب خود علم موسیقی سے بہت بڑی حد تک واقف تھا اور نہ جس وقت اور جزئیات کے ساتھ موسیقی کے بارے میں تحریر ہے وہ ممکن نہ ہوتا۔ مثال کے طور پر یہاں چند سطریں نقل کی جا رہی ہیں:

”واضح باد کہ حکمای عجم بموجب بروج اثنا عشر، دوازده مقام اختراع کرده اند و آن بمنزلہ اصل دار کا نست۔۔۔ باید دانست کہ مقام بموجب اصطلاح اہل ہند بمنزلہ راگ است و این دوازده مقام مذکورہ، بست و چہار شعبہ، موافق حساب ساعات شبانہ روز دارند یعنی ہر مقام دو شعبہ بموجب اصطلاح اہل ہند بمنزلہ راگنی است۔ حکمای ہند موسیقی را سنگھت گویند و باعتبار اہل ہند واضح آن، نارد، پس برہماست۔“

کتاب کا دوسرا حصہ، مجمع الفنون جیسا کہ قبل ذکر کیا جا چکا ہے، مختلف فنون، صنایع، دستکاریوں اور پیشوں سے متعلق ہے، اس زمانہ کے متعدد معروف فنون، متوسط درجے کے فنون اور کم درجے کے پیشوں کا ذکر، اس قدر جزئیات کے ساتھ اس کتاب میں شامل ہے کہ یہ کتاب اس زمانے کے مختلف فنون اور پیشوں کا ایک دسچپ اور انوکھا انسائیکلو پیڈیا معلوم ہوتی ہے۔ یہاں صرف چند فنون اور پیشوں کا محض نام نقل کیا جا رہا ہے جس سے اس حصہ کی کیفیت و ماہیت کا پتہ چل سکے۔

تعبیر خواب۔ مختلف کھیل، شطرنج وغیرہ۔ فن جوہریان، مروارید اور اس کی صفات و خواص، یا قوت وغیرہ سے متعلق ان کو پرکھنے کا طریقہ، فن طبخیان، فن جراحی، فن صید و شکار، فن کمالان،

ابتدائی تعلیم اپنے والد ششی عبدالواحد خاں سے حاصل کی اور بارہ برس کی عمر تک اخلاقی تعلیم کے ساتھ ساتھ جو کتابیں پڑھیں وہ حسب ذیل ہیں: گستاں، اخلاق المحسنین، کلید و دمنہ، معدن الجواہر، البواب الجنان، سہ نثر ظہوری، طغرا، شنویاں اور دیوان شلا بوستان، زلیخا، سکندر نامہ، دیوان آصفی، دیوان ظہیر وغیرہ، صرف دیکھ سکیں اور اس کے علاوہ خط نستعلیق کی مشق کی۔ لیکن ان کے والد نے ان کی تعلیم و تربیت میں جو تشدد و تاکید برتی، وہ ان کے لئے سم قاتل سے زیادہ ناگوار خاطر ثابت ہوئی، چنانچہ پندرہ یا سولہ برس کی عمر میں واجد اپنے والد کو اطلاع دئے بغیر سیاحت و جہانگردی کے شوق میں اپنے گھر سے نکل کھڑے ہوئے اور ہندوستان کے مختلف مقامات کی سیر کی۔ واجد کے آبا و اجداد، تیموری خاندان کی ملازمت میں رہے، ان کے والد ایام جوانی سے نواب غفران مآب نواب خان جہاں خان کی خدمت میں ملازم رہے اور پچیس سال تک دارالانشاء کے محکمہ میں خدمات انجام دیں۔ نواب مذکور کے انتقال کے بعد، واجد کے والد نے انگریزی سرکار کی ملازمت کر لی اور اس وقت جو حکومت میں دیوانی کے حاکموں میں سے تھے، ان کی مدد میں ایک مثنوی لکھی جس کے صلہ میں اسمت نے ان پر عنایت و مہربانی کی۔ اس مثنوی سے ایک مختصر اقتباس واجد نے اپنی کتاب میں نقل کیا ہے جس سے ان کے والد کی شاعرانہ مہارت، انداز بیان کی سلاست و روانی اور فارسی پران کے عبور کا پتہ چلتا ہے۔ خود واجد بھی ایک اچھے شاعر تھے۔ ان کے کچھ اشعار مختلف تذکروں میں اور کچھ تاریخی قطعے اسی کتاب میں درج ہیں۔

گزارش خریداری برہان یا ندوۃ المصنفین کی ممبری کے سلسلے میں خط و کتابت کرتے وقت یا مینی آرڈر کوپن پر برہان کی چٹ نمبر کا حوالہ دینا نہ بھولیں تاکہ تعمیل ارشاد میں تاخیر نہ ہو۔ اس وقت بے حد دشواری ہوتی ہے جب ایسے موقع پر آپ صرف نام لکھنے پر اکتفا کر لیتے ہیں اور بعض حضرات تو صرف دستخط ہی کو کافی خیال کرتے ہیں۔ یہ مکمل ہونا چاہئے۔

برہان

جلد ۷ | ماہ جمادی الآخر ۱۳۹۷ھ مطابق جون ۱۹۷۷ء شمارہ: ۶

فہرست مضامین

- | | | |
|-----|--|-----------------------------|
| ۲۲۲ | سعید احمد اکبر آبادی | ۱۔ نظرات و مقالات |
| ۲۲۵ | مولانا محمد تقی امینی صاحب نام دنیا مسلم پورٹریٹ علیگڑھ | ۲۔ اجتہاد کا تاریخی پس منظر |
| ۳۳۷ | مولوی محمد احمداصلاحی ندوی استاد عربی مدرسہ الاصلاح سرائے میر غلام گڑھ | ۳۔ آثار عمری پر ایک نظر |
| ۳۳۸ | شیر احمد خان صاحب غوری ایم۔ اے۔ ای۔ ایل۔ ٹی علیگڑھ | ۴۔ علم منطق ایک تبصرہ |
| ۳۶۰ | مولانا محمد عبداللہ سلیم صاحب مدرس دارالعلوم دیوبند شہار پور | ۵۔ از خلافت تا امارت |
| ۳۷۷ | س ع | ۶۔ تبصرے |
| ۳۸۱ | | ۷۔ حج ۱۹۷۷ء |

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

اسی مہینہ کی پانچ تاریخ کی شام کو حضرت مہتمم صاحب دارالعلوم دیوبند کے ٹیلیگرام سے اجانک یہ اطلاع ملی کہ دارالعلوم کے شیخ الحدیث مولانا شریف الحسن صاحب کاشپ گزشتہ یکا یک انتقال ہو گیا تو جی دہک سے ہو کر رہ گیا اور دل و دماغ پر ایک سکتہ حزن و الم کی کیفیت طاری ہو گئی، مولانا کی عمر ستر کے لگ بھگ ہو گئی اس کے باوجود اپنے فرائض منصبی کی انجام دہی میں نہایت چست اور مستعد تھے۔ چند برسوں سے مختلف اسقام و عوارض میں مبتلا تھے، آخر میں ادن کو دل کا روک بھی لگ گیا تھا، اور غالباً یہی ان کی مرگ مفاجات کا سبب ہوا۔ انا للہ، وانا الیہ راجعون۔

مولانا علم و عمل، تقویٰ و طہارت اور فضائل اخلاق و شمائل، ہر اعتبار سے اکابر دیوبند کی یادگار اور ان کا نمونہ تھے، تمام علوم و فنون میں استعداد نہایت پختہ تھی، مگر حدیث سے ادن کو طبعی طور پر بڑا شغف اور لگاؤ تھا۔ برسوں جامعہ اسلامیہ ڈایہیل میں صحیح بخاری کا درس بڑی شان اور آن بان سے دئے رہے، جب دارالعلوم دیوبند کو ادن کی ضرورت ہوئی تو اس کی طلب پر یہاں چلے آئے، یہاں انہوں نے ایک نہایت نازک موقع پر دارالعلوم کی ایسی شاندار خدمت انجام دی کہ دارالعلوم ایک عظیم فتنہ اور ابتلا سے بچ گیا، سابق شیخ الحدیث مولانا فخر الدین صاحب کے انتقال کے بعد بخاری جلد اول کے درس کا کوئی

معقول اور خاطر خواہ انتظام اور باب بست دکشاد کی سمجھ میں نہیں آ رہا تھا۔ کیونکہ اگرچہ دارالعلوم میں خدا کے فضل و کرم سے حدیث کے بڑے اچھے اچھے استاد اور مدرس ہیں، لیکن بخاری جلد اول کا معاملہ دوسری کتب حدیث سے بالکل الگ اور مختلف ہے، یہ ایک کتاب یا ایک فن نہیں بلکہ دسیوں علوم و فنون کے دقیق مباحث کا مجموعہ ہے۔

دارالعلوم دیوبند کا سب سے بڑا امتیاز ہی درس بخاری ہے۔ اس بنا پر یہاں اس مسئلہ پر دیوبندی عالم بدھیہ کہتا ہے جس کو سالہا سال بخاری کے درس اور اس کے ساتھ اشتغال کا تجربہ رہ چکا ہو، بہر حال جب طلباء میں بے چینی بڑھی تو مجلس شوریٰ نے کافی بحث و تمحیص اور غور و فکر کے بعد محدث لیگانہ جناب مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی کی پرزور تائید و حمایت سے بخاری جلد اول کے درس کی خدمت مولانا مرحوم کے سپرد کر دی اور حق یہ ہے کہ مولانا نے اس اہم خدمت کو اس تہذیبی جانفشانی اور اعلیٰ قابلیت کے انجام دیا کہ اس کا حق ادا ہو گیا اور طلباء مکمل طور پر مطمئن ہو گئے شوریٰ نے یہ دیکھ کر مولانا کو باقی دارالعلوم کا شیخ الحدیث مقرر کر دیا یہی مولانا کی وہ اہم خدمت جس نے دارالعلوم کو بڑا ایک عظیم ابتلا سے بچا لیا۔ شوریٰ کے ایک نمبر کی حیثیت سے میں مولانا کی اس خدمت کا بڑا معزز اور قدردان تھا۔ مولانا سے محسوس کرتے اور جب کبھی دیوبند جانا ملاقات کیلئے ضرور تشریف لاتے تھے نہایت خندہ جبیں شگفتہ طبیعت اور سادہ و بے تکلف بزرگ تھے رحمہ اللہ رحمۃ واسوۃ۔

اس واقعہ سے چند روز پہلے یعنی مئی میں ہندوستان کے دو اور بلند پایہ علماء کا بھی انتقال ہو گیا۔ ایک مولانا شاہ عبدالدین صاحب مہدی اور دوسرے مولانا مفتی عتیق احمد فرنکی کھلی، اول الذکر نے ندوہ میں تعلیم پائی تھی، استعداد پختہ تھی، افتہ اور حدیث میں بڑا اچھا درک رکھتے تھے، گزشتہ سال ہی انہیں صدر جمہوریہ کی طرف سے عربی اسکالرشپ سے ادارہ ملا تھا قومی معاملات و مسائل میں حصہ لیتے رہتے تھے۔

قیام قافلہ عجیب پہلواری شریف میں رہتا اور وہیں درس افتا کا کام کرتے رہتے
برہان کے بڑے قدر دان تھے اور اسی وجہ سے اڈیٹر برہان سے محبت کرتے تھے
ثانی انڈیا فرنگی محل کے کاررواں بہار کی آخری نشانی تھے، بلند پایہ عالم اور بڑے
فاضل بزرگ تھے۔ فرنگی محل کے مفتی تھے اور اسی کے مدرسہ میں جواب برائے نام
رہ گیا ہے اور اس داہتمام کی خدمت بھی انجام دیتے تھے، گوشہ نشین اور قناعت پیشہ
بزرگ تھے۔

پچھلے دنوں وزیراعظم نے لکھنؤ کی ایک پریس کانفرنس میں اردو زبان کے متعلق
یہ کہہ دیا کہ وہ ملک کے کسی علاقہ کی سرکاری زبان نہیں بن سکتی تو اس پر حامیان اردو
سخت چراغ پا ہیں اور احتجاج کر رہے ہیں۔ حالانکہ مسٹر راجی ڈیاسی کا قصور
صرف یہ ہے کہ انہوں نے اپنی عادت کے مطابق صاف کوئی سے کام لیا ہے، ورنہ بات
انہوں نے وہی کہی ہے کہ سابقہ کانگریسی حکومت کی تیس برس تک علی پالیسی رہی ہے،
اور ہزاروں محضر ناموں، مطالبات اور ایجنڈیشن کے باوجود اس میں ذرہ برابر بچک اور نرمی
پیدا نہیں ہوئی وزیراعظم کو اس درجہ صاف گوئی کی جرأت اس لئے ہوئی کہ انہوں نے اردو کے حامیوں
کے دم ختم دیکھ لئے کہ تیس برسوں سے یہ لوگ شور مچا رہے ہیں لیکن اردو کے نام پر آج تک ایک
شخص کو بھی جیل جانے کی ہمت نہیں ہوئی۔ بہر حال حکومتیں اور ادراون کی پالیاں اولیٰ بدلتی
رہتی ہیں۔ جب لوے یوں کی جی جہائی کانگریس کی گورنمنٹ نہیں رہی تو جیٹا پارٹی کی گورنمنٹ
جو اس کے آمدی و کے پیرشدی، اس کی صداق ہے اس کے متعلق اس بات کی کیا ضمانت ہو سکتی ہے
جس پر بدیر وہ نہیں بدلتی اور اس کی جگہ کسی ایسی پارٹی کی گورنمنٹ نہیں ہوگی جو اردو کے
ساتھ انصاف کرے اس بنا پر اردو والوں کو اس قسم کے بیانات سے مایوس و بددل نہ ہو
کر اپنی ترقی اور مطالبہ برابر جاری رکھنا چاہئے۔

کبھی جو لڑکائی قسمت کو وارے نیا رہے ہیں۔

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

(۷)

جناب مولانا محمد تقی امینی صاحب ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی غازی پور۔

(۲۱) شمولیت اوصاف سے وہ حکم مراد ہے جس پر لفظ کی دلالت اوصاف کے لحاظ سے ہوا کی

دو قسمیں ہیں۔

شمولیت اوصاف کے | (۱) مطلق اور

لحاظ سے دو قسمیں | (۲) مقید

مطلق و مقید کی اصطلاحی تعریف | مطلق کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:-

المتناول لواحد لا بعیناء باعتبار حقيقة

شاعله لجنسہ

مقید کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:-

المتناول لمعین او غیر معین موصوف

بامرئ ان فی الحقيقة الشاملة لجنسہ

جو افراد میں کسی کو غیر معین طور پر شامل ہو

اور اس میں جنس حقیقت کا اعتبار کیا گیا ہو

جو افراد میں کسی کو معین یا غیر معین طور پر شامل

ہو اور اس میں جنس حقیقت سے زائد وصف

کا اعتبار کیا گیا ہو۔

مطلق میں صرف انہی اوصاف کا لحاظ ہوتا ہے جو حقیقت کی جنس میں پائے جاتے

ہیں لیکن مقید میں ان اوصاف کے علاوہ کسی زائد وصف کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ صفت
حال، شرط۔ غایت یا اور کوئی قید سب زائد وصف کے غموم میں داخل ہیں۔ لیکن مطلق
اس سے خالی ہوتا ہے، مثلاً قرآن حکیم میں ہے :-

فتحریر رقبتہ لہ
ایک غلام آزاد کرنا ہے۔
دوسری جگہ ہے :-

فتحریر رقبتہ مومنۃ لہ
ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے۔

پہلی مثال میں رقبتہ (غلام) مطلق ہے اس میں کوئی قید نہیں ہے صرف انہیں اوصاف
کا لحاظ ہوگا جو جنس رقبتہ (غلام) میں پائے جاتے ہیں۔ دوسری مثال میں رقبتہ مقید ہے
اس میں مومنہ کی صفت زائد ہے اور وہ جنس رقبتہ کے اوصاف میں شمار ہی نہیں ہے۔
ربطاتی و مقید سے اطلاق و مقید اگر علیحدہ علیحدہ حکم میں ہیں تو مطلق سے جو حکم ثابت ہو
ثابت شد حکم اس پر عمل واجب ہے اسی طرح مقید سے جو حکم ثابت ہو اس پر بھی
عمل واجب ہے۔ لیکن اگر ایک ہی حکم میں دونوں جمع ہوں تو اس کی پانچ شکلیں وجود
میں آتی ہیں۔ تین میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں اور دو میں اختلاف ہے
جن میں اختلاف نہیں ہے وہ یہ ہیں :-

اتفاق کی تین شکلیں | (۱) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہے اور وہی لفظ دوسری جگہ
مقید ہے اور حکم و سبب حکم دونوں جگہ ایک ہیں تو ایسی صورت میں مطلق سے
مقید ہی مراد ہوگا۔ مثلاً

حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحمہ
الخنزیر الخ ۵
تمہارے اور پر مردار، خون اور خنزیر کا
گوشت حرام کیا گیا ہے۔

اس میں دم (خون) مطلق ہے اس کے ساتھ نہ کوئی صفت ہے اور نہ کوئی قید ہے۔
دوسری جگہ ہے :-

قُلْ لَا أَحَدٌ فِيمَا أَدْعَى إِلَى فُحْرٍ مَّا عَلَى طَاعِمٍ آپ کہہ دیجئے میرے اوپر جو وحی آتی ہے اس میں
يُطْعَمُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْمَنَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا ۖ
مردار بہتا ہوا خون وغیرہ

اس میں دم کے ساتھ مسفوح (بہتا ہوا) کی قید ہے۔ دونوں آیتوں میں حرمت ہی کا
حکم ہے اور سبب حکم بھی ایک ہے کہ بہتے ہوئے خون کے استعمال سے مضرت و تکلیف
ہوتی ہے۔

دب ہوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہوا اور دوسری جگہ مقید ہوا اور حکم سبب حکم
دونوں غلطی و غلطی یہ ہوں تو ایسی صورت میں مطلق سے مقید نہ راو ہوگا بلکہ دونوں
پر اپنی اپنی جگہ عمل کیا جائے گا۔ مثلاً

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ۖ
چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی
عورت ان دونوں کا ہاتھ کاٹ دو۔

اس میں ایدی (ہاتھ) مطلق ہے جس کے ساتھ کوئی قید نہیں ہے۔
دوسری جگہ ہے :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اے ایمان والو جب نماز کا ارادہ کرو تو اپنے
فَافْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَوَاقِعِ ۖ
چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں تک صاف کر دو۔
اس میں ایدی یکم داپنے ہاتھ کے ساتھ الی کے ذریعہ غایت کی قید ہے۔ حکم
دونوں جگہ الگ الگ ہے اور سبب حکم پہلی جگہ چوری ہے اور دوسری جگہ

بے وضو ہونے کی حالت میں نماز کا ارادہ ہے۔ اس بنا پر مطلق سے مقید مراد لینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

(ج) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور دوسری جگہ مقید ہو لیکن دونوں کا سبب ایک ہو اور حکم علیحدہ علیحدہ ہوں تو ایسی صورت میں مطلق سے مقید مراد ہوگا۔ بلکہ دونوں پر اپنی اپنی جگہ عمل ہوگا مثلاً وضو کی آیت میں ہے:-
فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق۔ دھو دو اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں تک۔

اس میں "ایدیکم" کے ساتھ الی المرافق (کہنیوں تک) کی قید ہے۔
تیمم کی آیت میں ہے:-

فاستحوذوا بوجہکم وایدیکم منہ۔ اپنے چہروں اور ہاتھوں پر پاک مٹی سے مسح کرو۔
اس میں "ایدیکم" مطلق ہے حکم دونوں جگہ مختلف ہے ایک جگہ دھونے کا حکم ہے اور دوسری جگہ مسح (ہاتھ پھیرنے) کا حکم ہے۔ لیکن سبب حکم اب وضو کرنے کی حالت میں نماز کا ارادہ، دونوں میں ایک ہے اس بنا پر مطلق سے مقید مراد ہوگا وضو کی طرح تیمم میں بھی کہنیوں تک ہاتھ پھیرنے کی قید ہے لیکن وہ اس قانون کے تحت نہیں ہے بلکہ دوسرے دلائل کی بنا پر ہے۔
جن شکلوں میں اختلاف ہے وہ یہ ہیں:-

اختلاف کی دو شکلیں (۱) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور دوسری جگہ مقید ہو۔ لیکن حکم دونوں جگہ ایک ہو اور سبب حکم مختلف ہوں تو ایسی صورت میں اختلاف ہے مثلاً کفارہ ظہار (اپنی بیوی کو ان غورتوں کے کسی عضو سے مشابہ قرار دے جو ہمیشہ

کے لئے حرام ہیں، میں ہے۔

ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

فتح میر قتبہ ۱۷

اس میں رقبہ مطلق ہے۔

اور کفارۃ قتل میں ہے۔

ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے

فتح میر قتبہ موصوفہ ۱۷

اس میں مومنہ کی قید ہے حکم دونوں جگہ ایک (غلام آزاد کرنا) ہے اور سبب حکم

پہلی جگہ اپنی کہی ہوئی بات سے پھر جانا اور دوسری جگہ قتل ہے۔ ایسی صورت میں امام ابو حنیفہ

کے نزدیک مطلق سے مقید مراد نہ ہوگا۔ بلکہ مطلق میں آزادی ہوگی کہ وہ مومن ہو یا غیر مومن

ہو۔ مجبور فقہار کے نزدیک مطلق سے مقید مراد ہوگا۔ اور دونوں صورتوں میں مومن

ہی غلام آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ ہر ایک کے دلائل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہئے

(اب) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور دوسری جگہ مقید ہو لیکن یہ اطلاق و تقید

حکم میں نہ ہو بلکہ حکم کے سبب میں ہو اور حکم دونوں جگہ ایک ہی ہو تو ایسی صورت میں

بھی فقہار کے درمیان اختلاف ہے۔ مثلاً صدقہ فطر کے بارے میں ایک حدیث ہے۔

غلام آزاد۔ مرد۔ عورت چھوٹے بڑے

علی العبد والحر والذکر والانثی و

جو مسلمان ہو ان پر صدقہ فطر ہے

الصغیر والکبیر من المسلمین الخ ۱۷

اس میں — مسلم کی قید ہے۔

دوسری حدیث ہے

ہر آزاد یا غلام۔ مرد۔ عورت چھوٹے یا بڑے

علی کل حر او مملوک ذکر او انثی صغیرا

پر صدقہ فطر ہے

او کبیرا ۱۷

۱۷ الحجۃ ۱۷ ۱۷ الشارح ۱۳۔ ۱۷ بخاری و مشکوٰۃ باب صدقۃ الفطر۔ ۱۷ ابوداؤد و سنن ابی داؤد و مشکوٰۃ

باب صدقۃ الفطر۔

اس میں کوئی قید نہیں ہے۔

حکم صدقہ فطر کا وجوب، دونوں حدیثوں میں ایک ہے لیکن حکم کا سبب (شخص کا وجود) دونوں جگہ ایک ہونے کے باوجود پہلی حدیث میں مسلم کے ساتھ مقید ہے اور دوسری حدیث میں یہ قید نہیں ہے اس بنا پر شافعیہ۔ مالکیہ اور حنبلیہ مطلق سے مقید مراد لیتے ہیں اور غیر مسلم کی جانب سے صدقہ فطر واجب ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ امام ابو حنیفہ ایسی صورت میں مطلق سے مقید مراد نہیں لیتے بلکہ دونوں کو اپنی اپنی جگہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک غیر مسلم غلام کی جانب سے صدقہ فطر واجب ہے لہ

احناف کے یہاں بھی بعض مثالیں مطلق سے مقید مراد لینے کی پائی جاتی ہیں مثلاً ایک حدیث میں اونٹ کی زکوٰۃ کا ذکر لفظ اہل (اونٹ) کے ساتھ ہے جو مطلق ہے لہ اور دوسری حدیث میں لفظ اہل (اونٹ) سائمہ (جو جنگل میں چرائے جاتے ہوں) کے ساتھ مقید ہے لہ جبکہ احناف کے نزدیک سائمہ پر زکوٰۃ ہے اور علوفہ (جو گھر میں کھائے جاتے ہیں) پر زکوٰۃ نہیں اس طرح مطلق سے مقید مراد لینے کی صورت پائی جاتی ہے لیکن احناف ایسی صورتوں میں مطلق کو مقید سے منسوخ مانتے ہیں۔ جس کے لئے مقید کا مطلق مؤخر ہو گا ثبوت ضروری ہے۔

معرفت نص سے متعلق (۳) قواعد و قوانین جن کا تعلق حکم کے لئے نص کی معرفت قواعد و قوانین سے ہے اس کا تعلق خطاب کے الفاظ اور مخاطب کرنے کے طریقوں سے ہے۔ نص کی معرفت دو طرح ہوتی ہے۔

(۱) لفظ سے حکم کی وضاحت

(ب) لفظ سے حکم کا ثبوت

لہ ہدایہ ج ۱ باب صدقہ الفطر کے بخاری و مشکوٰۃ باب ما یجب فیہ الزکوٰۃ لہ ریلٹی نصب الراية باب صدقہ الفطر۔

ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے۔

حکم کی وضاحت کے کئی درجہ ہیں | و لفظ سے حکم کی وضاحت کے کئی درجے ہیں۔

(۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر اور (۴) مجمل

ظاہر کہ ظاہر۔ وہ ہے جس سے حکم بالکل ظاہر ہوا اور سمجھنے میں کسی قرینہ کی ضرورت نہ ہو لیکن لفظ سے وہ حکم مقصود نہ ہو بلکہ کوئی اور حکم مقصود ہوا اور اس میں تاویل و تسخیر کا احتمال بھی ہو لے جیسے ہدایت

و احل اللہ البیع و حرّم الربوٰیۃ و اللہ نے بیع حلال کی اور سود حرام کیا (بیع

کو حلال کرنے اور سود کو حرام کرنے میں بالکل کھلی ہوئی ہے لیکن یہ کلام اس حالت،

حرمت کے لئے لایا نہیں گیا بلکہ بیع و سود کے درمیان مماثلت کی تردید کے لئے لایا

گیا ہے۔ اسی صورت میں ظاہر ہے کہ کلام سے مقصود دونوں کے درمیان مماثلت (ایک

جیسے ہونے) کی تردید ہے حلت و حرمت مقصود نہیں ہے

اسی طرح یہ آیت "و ما اتاکم الرسول فخذوہ و ما نہکم عنہ فابتعدوا"ؑ

در رسول اللہ جو تمہیں دین (حکم کریں) اس کو لو اور جس سے منع کریں اس سے رک جائز تمام

امورات (حکم دی ہوئیں) اور منہیات (منع کی ہوئیں) میں رسول اللہ کی اطاعت واجب کرنے

میں ظاہر ہے لیکن اصلاً نہ کلام اس کے لئے لایا گیا اور نہ یہ اس سے مقصود ہے بلکہ آپ

ؐ نے "وہ مال جو دشمنوں سے حاصل ہوا" کی تقسیم کے سلسلہ میں ہے کہ اللہ کا رسولؐ

جو تمہیں دے اس کو لو اور نہ دے اسکو نہ لو۔ کلام سے یہی مقصود رہا ہے۔

"ظاہر پر عمل واجب ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو اگر خلائی دلیل ہو جو ہے تو

تاویل یا تسخیر کی ضرورت ہوتی ہے۔

تاویل کا مطلب کم تاویل کا مطلب اصول فقہ کی اصطلاح میں یہ ہے

صرف اللفظ عن ظاہر بدلیل لہ
لفظ کو کسی دلیل کے ذریعہ اس کے ظاہر پھر دینا
اس تاویل کی تین شرطیں ہیں :-

(۱) لفظ میں تاویل کا احتمال موجود ہو جیسا کہ ”ظاہر“ میں احتمال ہوتا ہے۔
(۲) تاویل کی ضرورت موجود ہو اس طرح کہ ”ظاہر“ سے جہات ثابت ہو وہ
دین کے مسلمہ قاعدہ کے خلاف ہو۔ یا اس سے زیادہ قوی دلیل
مخالفت میں ہو۔

(۳) تاویل کے لئے سند اور دلیل موجود ہو ۲
تاویل کی مختلف شکلیں | اس تاویل کی مختلف شکلیں ہیں مثلاً عام کی تخصیص اور
(۲) مطلق کی تقلید وغیرہ۔

(۱) عام کی تخصیص جیسے واحل البیع (اللہ نے بیع حلال کی) عام ہے لیکن دوسری آیت
اور حدیثوں کی بناء پر بیع (خرید و فروخت) کی بعض صورتیں حرام و ناجائز ہیں
مثلاً باہمی رضامندی نہ پائی جائے یا دھوکہ قریب جہالت اور سود کی شکل ہو
وغیرہ

(۲) مطلق کی تقلید جیسے اوپر مثال گذر چکی کہ ایک آیت میں مطلق دم و خون
کا ذکر ہے اور دوسری میں دم مسفوح (بہتا ہوا) سے ساتھ مقتید ہے نسخ
مراد ایک حکم کی مکمل تبدیلی کر کے اس کی جگہ دوسرا حکم لایا جائے ۳
کا تعلق صرف زمانہ نبوت تک ہے تفصیلی بحث مستقل عنوان کے تحت
آئے گئے گی۔

ظاہر کے مقابل خفی ہے { ظاہر کے مقابل خفا سے جس سے حکم بالکل ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن بعض افراد کو حکم کے تحت لانے میں خفا ہوتا ہے جیسے۔

والسارق والسارقة الخ^۱ میں چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے یہ حکم بالکل ظاہر ہے اس میں کوئی خفا نہیں ہے لیکن گرہ کٹ اور کفن چور کو اس حکم کے تحت لانے میں خفا ہے کیونکہ دواؤں کی نوعیت عام چوری سے مختلف ہے۔

اس خفا کو دور کرنے کے لئے اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے حکم کی علت اور اس کی حکمت میں غور کر کے مجتہد یہ فیصلہ کرتا ہے کہ خفا والی صورتیں عام حکم کے تحت رہیں گی یا نہیں؟ پھر اس میں اختلاف کی بھی کافی گنجائش ہوتی ہے۔ ہر مجتہد اپنے اپنے زاویہ نگاہ سے دلائل فراہم کر کے فیصلہ کرتا ہے۔

نص { (۲) نص وہ حکم ہے جو کسی قرنیہ کے بغیر لفظ سے سمجھا جاتا ہو اور لفظ سے وہی مقصود بھی ہو لیکن اس میں تاویل و نسخ کا احتمال موجود ہوئے جیسے :-

واحل الله البيع الخ سود اور بیع کے درمیان مماثلت کی تردید

نص ہے یا اذیر وال آیت وما اتکم الرسول الخ ”فی“ (وہ مال جو دشمنوں سے حاصل ہو) کی تقسیم میں نص ہے۔

نص کا حکم ظاہر جیسا ہے یعنی اس پر عمل واجب ہے اور تاویل و نسخ کے احتمال کو قبول کرتا ہے۔

نص کا مقابل	نص کا مقابل ”مشکل“ ہے جس سے حکم سمجھنے کے لئے قرنیہ کی ضرورت
مشکل ہے۔	ہوتی ہے اگرچہ لفظ سے وہی حکم مقصود ہوتا ہے۔ خفی کی طرح خفا مشکل میں بھی ہوتا ہے لیکن ”خفی“ میں خفا نفس لفظ میں نہیں ہوتا

بلکہ کسی خارجی وجہ سے ہوتا ہے اور مشکل میں خفا نفس لفظ میں ہوتا ہے، مثلاً کوئی مشترک لفظ ہے جو ایک سے زیادہ معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور لفظ سے کوئی متعین معنی مراد نہیں ہیں تو ایسی صورت میں لازمی طور سے متعین معنی مراد لینے کے لئے خارجی قرینہ کی ضرورت ہوگی جیسے ”قرء“ کا لفظ مشترک ہے جس کے معنی طہر (پاکی) اور حیض دونوں ہیں، قرآن حکیم میں مطلقہ عورت کی عدت ”ثلثہ قراءۃ“ بیان کی گئی ہے قراءۃ قرء کی جمع امام ابو حنیفہ قرینہ کی بنا پر اس سے حیض مراد لیتے ہیں جس کے لحاظ سے مطلقہ کی عدت تین حیض قرار پاتی ہے اور امام شافعی قرینہ کی بنا پر طہر (پاکی) مراد لیتے ہیں جس کے لحاظ سے مطلقہ کی عدت تین طہر قرار پاتی ہے۔

نص اور ظاہر کی | فقہاء کے درمیان نص اور ظاہر کی تعریف میں اختلاف ہے
تعریف میں اختلاف | شافعی مالکی اور حنبلی فقہاء میں اکثر نص اور ظاہر ہیں
فرق نہیں کرتے ہیں ”ظاہر“ ان کے نزدیک ”نص“ کے معنی میں ہے لیکن بعض مالکی اور شافعی فقہاء دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک نص وہ ہے جو اپنی دلالت میں تاویل و نسخ کے احتمال کو قبول نہ کرے اور ظاہر وہ ہے جو اپنی دلالت میں اس احتمال کو قبول کرے پھر بعض مالکی فقہاء نے اس بابت کی بھی تصریح کی ہے کہ یہ احتمال کسی دلیل سے پیدا ہوا ہو اور جو احتمال کسی دلیل کے بغیر ہو وہ ”نص“ کے ہونے میں رکاوٹ نہ ڈالے گا۔ اس لحاظ سے لفظ عام کی عموم پر دلالت ”ظاہر میں شمار ہوگی کیونکہ اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اگرچہ

یہ احتمال کسی دلیل سے نہیں پیدا ہوتا جبکہ پہلی صورت کے لحاظ سے لفظ عام
نفس میں شمار ہو گا کیونکہ اس میں احتمال کسی دلیل سے نہیں پیدا ہوتا لہ
مفسر (۳) مفسر۔ وہ ہے جس سے حکم خود اس قدر واضح ہو کہ مزید
وضاحت کی گنجائش نہ باقی رہے اور تاویل کا احتمال بھی نہ رہے لہ جیسے
فاجلد دھم ثمانین جلد۳۷ ان کو انشی کوڑے مارو۔

ظاہر ہے کہ عدو معین میں نہ وضاحت کی گنجائش ہوتی اور نہ کمی بیشی کا احتمال
ہوتا ہے۔ جن معینہ جرائم کی سزائیں مقرر ہیں ان سب کا یہی حال ہے۔ اسی طرح
قرآن حکیم میں جن الفاظ کی وضاحت تفصیل نہیں ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی طرف سے ان کی قوی یا عملی وضاحت تفصیل منقول ہے وہ سب
مفسرین شمار ہوں گے مثلاً۔ نماز۔ زکوٰۃ، حج وغیرہ کی وضاحت تفصیل اگرچہ
قرآن میں نہیں ہے لیکن رسول اللہ سے مکمل منقول ہے۔

مفسر بر عمل واجب ہے اس کو ظاہر سے پھرانے کی گنجائش نہیں ہوتی
البتہ احکام میں نسخ کی گنجائش ہوتی ہے۔ ظاہر اور نص کے مقابلہ میں مفسر کی دلالت
زیادہ قوی ہوتی ہے۔ کیونکہ دلالت میں قوت ہی کی وجہ سے اس میں تخصیص تاویل
کا احتمال نہیں ہوتا جبکہ اس درجہ کی قوت ظاہر اور نص کو نہیں حاصل ہے مثلاً
فَسَجِدِ الْمَلَائِكَةَ كُلَّهُم مَّا جُمِعُوا ابليس کے علاوہ سب فرشتوں نے سجدہ
الابلیس کے کیا۔

آیت میں لفظ سجد (سجدہ کیا) فرشتوں کے سجدہ کرنے میں "ظاہر ہے اور
آدم علیہ السلام کی تعظیم میں "نص" ہے لیکن اس میں تخصیص کا احتمال ہے کہ

۱۔ ابو نعیم۔ اصول الفقہ۔ الالفاظ والاصحاح۔ ۲۔ محمد بن احمد بن حنبل۔ اصول السنن۔ ۳۔

باب اسما، صیغۃ الخطاب بالجمع ص ۱۷۷ ع ۵

بعض فرشتوں نے سجدہ کیا ہو بعض نے نہ کیا ہو۔ اور لفظ ”ملا تمک“ (فرشتے) ایسا عام ہو کہ جس سے بعض کو خاص کر لیا گیا ہو۔ اسی طرح اس میں تاویل کا بھی احتمال ہے کہ فرشتوں نے متفرق سجدہ کیا ہو یا اجتماعاً کیا ہو لیکن ”کلام“ سے تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا اور اجماعاً اس سے تاویل کا احتمال ختم ہو گیا اس طرح یہ کلام مفسر بن گیا۔

احکام شرعیہ میں مفسر کی مثال یہ آیت ہے۔

قاتلوالمشرکین كافة لما يقاتلکم قتال کرو سب مشرکین (عرب) سے كافة یہ جیسا کہ تم سب سے وہ قتال کرتے ہیں كافة (سب تمام) مفسر ہے جس نے تخصیص و تاویل کے احتمال کو ختم کر دیا ہے لیکن نسخ کا احتمال موجود ہے۔

تفسیر و تاویل کا فرق یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ مفسر کی جو تفسیر تاویل کے احتمال کو ختم کرتی ہے وہ اللہ یا اس کے رسول کی تفسیر ہے۔ فقہاء کی تفسیر احتمال کو نہیں ختم کرتی کیونکہ وہ اجتہاد کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور اجتہاد کو وہ درجہ نہیں دیتے جو اللہ رسول کی تفسیر کو ہے فقہاء کے نزدیک تفسیر و تاویل کے درمیان بھی تفرق ہے جس کی وضاحت ضروری ہے۔

تفسیر یہ ہے کہ لفظ اپنے ظاہر پر باقی رہے اور غور و فکر کر کے اس کی مراد متعین کر دی جائے اور تاویل یہ ہے کہ لفظ کو ظاہر سے کسی دلیل کی بناء پر پھیر دیا جائے جیسا کہ تاویل و تفسیر دونوں کی مثالیں گذر چکی ہیں۔

آثار عمر بن خطاب کا نظر

(۷)

جناب محمد حبل الصلاح ندوی استاذ ادب مدرسہ الاصلاح سر امیر اعظم گڑھ

(۲۸) جاحظ نے البیان والتبيين میں حضرت حسن بصریؒ کے ہوا عطا بھی نقل کئے ہیں۔ ایک دُعَا

میں آپ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک قول پیش کیا ہے اور اس قول کے بعد کچھ باتیں اپنی طرف سے بھی ہیں لیکن ڈاکٹر خالدی صاحب نے ان تمام جملوں کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اقوال میں شمار کر لیا ہے حالانکہ کم از کم آخری جملہ کے بارے میں جو "یا ابن آدم" سے شروع ہوتا ہے ڈاکٹر صاحب کو یہ سمجھنا چاہئے تھا کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ یہ حضرت حسن بصریؒ کا ایک معروف اسلوب ہے، خود اسی دُعَا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے پہلے "یا ابن آدم" آیا ہے حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں:

ثم اتيتم الاطبا قدامتكم والنصائح	تم ایک دوسروں کو تھالیوں کا پہرہ کرتے ہو۔ نصیحتوں
قال ابن الخطاب: - رحم الله امرأ اهدى	کاہد یہ نہیں کرتے حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے، اس شخص پر خط
النياسا ومنا اهدوا الجواب فانكم	کی رحمت ہو جو ہم کو ہمارے عیوب پر رہی پیش کرے
مسئولون، المومن لم ياخذ دينه عن	جواب تیار رکھو اس لئے کہ باز پرس ہوگی مومن دین
سرايه، ولكن اخذ من قبل ربه -	میں اپنی رائے کو دین نہیں لیا بلکہ اپنے رب کی مرضی پر چلتا ہے
ان هذا الحق قد جده اهل	پلا بشارت حق نے اہل حق کو مشقت میں ڈالا اور ان کے
حال بينهم وبين شهواتهم وما يصبر	اور انکی خواہشات کے درمیان مائل ہو گیا ہے پر وہ

علیہ الامن عون فضلہ و ساجا عاقبتہ، فمن
 حمد الدینا ذمرا لا خیرۃ، ولیس یکو لقاء
 اللہ الا مقیم علی سخطہ۔

یا ابن آدم! الا یمان لیس بالتحلی
 ولا بالتمنی و لکنہ ما وقر فی القلب و صدقہ
 اور اعمال سے اس کی تصدیق ہو۔

سیاق خود دلیل ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول صرف "رحمہ اللہ امرؤ اھل علینا
 مصادینا ہے جسے حضرت حسن بصریؒ نے مندرجہ بالا عبارت کے پہلے جملہ کی تشریح و تائید کے طور
 پر ذکر کیا ہے، اور اس کے بعد کی تمام عبارت دراصل حضرت حسنؒ کے حکیمانہ و غلطے متعلق ہے
 چنانچہ صفة الصفوة میں تصریح ہے کہ "انھن اھل الحق الخ" حضرت حسنؒ کا قول ہے۔
 نیز جن مراجع میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اقوال و آثار مذکور ہیں ان میں "رحمہ اللہ الخ"
 کا جملہ تو لکھا ہے مگر اس سے ملحق جملے نہیں ملتے (صفة الصفوة ج ۱ ص ۱۵۸ جلد ۳)

(۲۹) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک مشہور خطبہ ہے جو لفظوں کے معمولی اختلاف کے ساتھ
 اکثر مراجع میں آیا ہے (۱) ہم یہاں البیان و التبيين سے اس خطبہ کا ابتدائی حصہ نقل کرتے ہیں
 جس کے ترجمہ میں ڈاکٹر صاحب نے سخت ٹھوکر کھائی ہے۔

"ایھا الناس انہ ائی علی حین و اذا حسب ان من قرأ القرآن انہ یرید بہ اللہ وہ
 عندہ الا، وقد خیل الی ان اقواما یقرؤن القرآن یریدون بہ ما عند الناس ان
 فاسیدوا اللہ بقرائتکم و یریدونہ باعمالکم، فامرنا کذا نفع فکما اذا الوحی ینزل
 و اذا البنی صلی اللہ علیہ وسلم بین الخمرنا، فقد رفع الوحی و ذهب، البنی صلی اللہ علیہ وسلم

(۱) مستند احمد بن حنبل ج ۱ ص ۴۱، کنز العمال ج ۲ ص ۱۴۷، صبح الاعشی ج ۲ ص ۱۱۳، اعتقاد الفقہاء
 ج ۳ ص ۱۱۳، بشرح ابن ابی الحدید ج ۱۲ ص ۶۲۲،

فانما عرفكم بما اقول لكم الا فمن اظهر لنا خيرا فظننا به خيرا، واشتينا به عليه
ومن اظهر لنا شرا فظننا به شرا واغضنا به عليه (البيان ج ۳ ص ۱۳۶)

ڈاکٹر خالد سی صاحب نے اس عبارت کا ترجمہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے :

”لوگو! سنو! مجھ پر ایسا وقت آتا ہے جب میں خیال (یقین) کرتا ہوں کہ میں شخص نے قرآن پڑھا
وہ اس کے ذریعہ اللہ اور جو کچھ اللہ کے یہاں ہے اس کا طلب گار رہا۔ مجھے فی الواقع ایسا خیال
تو رہا ہے کہ لوگ قرآن کو اسی لئے پڑھتے ہیں کہ اس کے ذریعہ وہ سب کچھ حاصل کریں جو اللہ (غالباً)
تائید کی غلطی ہے ”اللہ“ کی بجائے ”انسانوں“ ہونا چاہیے (اصلاحی) کے یہاں ہے تم قرآن خوانی کے
ذریعہ اللہ کے طلب گار ضرور رہو اور اپنے اعمال کے ذریعہ بھی اسی کے طالب رہو“

”ہم تم کو اس وقت سے جانتے ہیں جب کہ وحی نازل ہوتی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ہم میں موجود تھے۔ اب وحی کا نزول بند ہو گیا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم گزر گئے، اب
میں تم سے اسی طرح واقف ہوں جیسا کہ میں نے کہا۔ آگاہ رہو! جس نے ہم سے بھلائی ظاہر کی ہم
اس کے متعلق اسی طرح نیک گمان رہیں گے اور اس کی ستائش کریں گے اور جس نے ہم سے برا
ظاہر کی ہم بھی اس کے متعلق بدگمان رہیں گے اور برائی کے سبب اس سے بے زار رہیں گے“
(اثر ۷۹ شمارہ اگست ۱۹۷۵ء)

اس خطبہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منافقین کی جانب اشارہ کرتے ہوئے ماضی اور حال یعنی
عہد نبوی اور اسکے مابعد کے درمیان موازنہ کیا ہے، لیکن ڈاکٹر صاحب نے اس پوری عبارت کو زمانہ
حال سے متعلق کر دیا ہے جسکی وجہ سے خط کشیدہ جملوں کی معنویت غارت ہو گئی۔ پہلے فقرہ میں حضرت
رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ ایک زمانہ وہ بھی میری نگاہوں سے گزرا ہے جب میں سمجھتا تھا
کہ جو شخص بھی قرآن پڑھتا ہے وہ صرف اللہ کی رضا جوئی اور خوشنودی کی خاطر پڑھتا ہے
(یعنی عہد نبوی میں) لیکن اب یہ گمان ہوتا ہے کہ کچھ لوگ نام و نمود اور مادی منفعت
کا غرض سے قرآن پڑھتے ہیں (دوسری روایت میں ”یا خیر“ کی تصریح ہے) اس تبدیلی
کے پیش نظر ”الا“ کے ذریعہ جس سے کسی اہم بات پر متنبہ کرنا مقصود ہوتا ہے حضرت عمر رضی اللہ
عنہ نے مخاطبین کو نصیحت کی کہ وہ تلاوت قرآن اور اپنے اعمال کا مقصد خدا طلبی قرار دیں۔

دوسرے فقرہ میں یہ فرمایا کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان اشراف رکھتے تھے اور وحی کا سلسلہ جاری تھا تو ہم تمہیں پہچان لیتے تھے۔ اللہ تعالیٰ ان لوگوں سے ہم کو آگاہ کر دیتا تھا جن کے دلوں میں اتفاق ہوتا تھا۔ لیکن اب جب کہ وحی کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں موجود نہیں ہیں کسی کے دل کا حال معلوم نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اب ہم تمہارے اعمال اور ردوئوں سے تم کو پہچانیں گے۔ جو شخص نیک کام کرے گا اسے نیک سمجھیں گے اور جو برا کام کرے گا اسے برا سمجھیں گے اور دلوں کا فیصلہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ کریں گے۔

ایک دوسری تقریر میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی بات بڑے واضح اور دو لوگ الفاظ میں فرمائی ہے (۱)

اسی تقریر کا ایک جملہ یہ بھی ہے (۲)

”ان حذا الحق ثقیل مدعی، وان الباطل خفیف و بی“

ڈاکٹر صاحب نے اس جملہ کا ترجمہ یہ کیا ہے :

”یہ (کلام اللہ) حق ہے یہ (باطل) گراں بار و کڑوا معلوم ہوتا ہے مگر اس کا نتیجہ فوز و فلاح ہے اور باطل خفیف اور زود اثر معلوم ہوتا ہے، مگر اس کا نتیجہ ناکامی و نامرادی ہے“

یہاں قوسین کا مقصد ہماری سمجھ میں نہیں آیا۔ قوسین سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اصل متن میں اس کی تصریح نہیں ہے بلکہ سمجھانے اور مطلب کو واضح کرنے کے لئے قوسین سے مدد لی گئی ہے تاکہ ترجمہ اور مطلب میں امتیاز باقی رہے، گویا متن کا ٹھیک ٹھیک ترجمہ ڈاکٹر صاحب کے نزدیک یہ ہوا :

”یہ حق ہے، یہ گراں بار و کڑوا معلوم ہوتا ہے اور باطل خفیف اور زود اثر معلوم ہوتا ہے“

(۱) تاریخ طبری ج ۵ ص ۲۶۶ شرح ابن ابی الحدید ج ۱۲ ص ۶۳۷

(۲) نیج البلاغہ میں یہ قول حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جانب منسوب کیا گیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ حیرت

کہ اس جملہ کی تشریح کرتے ہوئے شارح ابن ابی الحدید نے اشارہ تک نہیں کیا کہ یہ جملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ

کا ہے حالانکہ وہ خود اس سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ خط نقل چکے ہیں جس میں یہ جملہ آیا ہوا ہے (شرح ابن ابی الحدید ج ۱۲ ص ۶۳۷ ج ۱ ص ۱۰۱۵)

ترجمہ کی پہلی غلطی یہ ہے کہ "ان هذا الحق" کو مکمل جملہ قرار دے کر "یہ حق ہے" ترجمہ کیا گیا ہے اور "یہ" سے مراد کلام اللہ لیا گیا۔ یعنی اس جملہ میں کلام اللہ کے حق ہونے کو بتایا گیا ہے، حالانکہ یہاں حق باطل کے مقابلہ میں ہے اور "هذا الحق" "ان" کا اسم ہے جس کی خبر "ثقیل مری" ہے دوسری غلطی یہ ہے کہ "ثقیل" کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے "گراں بار" اور "مری" کا ترجمہ "کڑوا" کیا ہے۔ غالباً ڈاکٹر صاحب کو غلطی نہیں ہوئی "مری" کو انھوں نے "مر" سے ماخوذ سمجھا۔ حالانکہ "مری" کے معنی اس کے بالکل برعکس ہیں "طعام مری" لذیذ اور مفید کھانے کو کہتے ہیں جس کا صحت پر خوشگوار اثر پڑے۔ اس طرح "وی" کا ترجمہ "زود اثر" غالباً اس اعتبار سے کیا گیا ہے کہ وہ بار کی طرح وہ تیزی سے پھیل جاتا ہے۔ حالانکہ "طعام وی" اس کھانے کو کہتے ہیں جس سے بیماری پھیلے اور صحت اس سے متاثر ہو۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زیر بحث جملہ میں "تخیف" "ثقیل" کے اور "وی" "مری" کے مقابلہ میں آیا ہے۔ اگر "کڑوا" اور "زود اثر" کو نکال کر قوسین کے الفاظ اصل ترجمہ میں رکھ دیے جائیں تو عبارت کا مفہوم بالکل واضح ہو جائے گا۔ سادہ ترجمہ یہ ہوگا۔
 "یہ حق بھاری ہے مگر اس کا انجام خوشگوار ہے اور باطل ہلکا پھلکا ہے مگر اس کا انجام ناگوار ہے۔"

(۳۰) حضرت عبیدہ بن بلال ثقفی رضی اللہ عنہ نے شب میں مسلسل قیام اور دن میں مسلسل روزہ رکھنے کا ارادہ کیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے ان سے قسم لی کہ وہ مسلسل روزہ نہ رکھیں۔ اس موقع پر اصل عبارت اور اس کے ساتھ ڈاکٹر صاحب کا ترجمہ یہ ہے،
 فبلغ ذلك عمرو بن الخطاب فعزم عليه عبدة كاي قول عمر رضي الله عنه تكب بئنا توأب نے
 سزا دینے کا ارادہ کیا (اثر ۲۲ شمارہ اگست ۱۹۵۵ء)

"عزم علیہ" کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے سزا دینے کا ارادہ کیا "کیا ہے جو صحیح نہیں ہے،"

”عذرا بصلہ علی“ قسم لینے کے معنی میں آتا ہے، یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے قسم لی کہ وہ ساس سال بھر روزہ نہ رکھیں گے۔

(۳۱) ڈاکٹر صاحب نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک اثر کا ترجمہ کیا ہے، جس میں آپ نے اپنی تین پسندیدہ چیزوں کا ذکر کیا ہے یعنی جہاد، نماز اور نیک گفتار لوگوں کی ہمنشینی ترجمہ کے بعد ڈاکٹر صاحب نے یادداشت کے عنوان سے لکھا ہے:

”اس موقع پر تعجب نہیں کہ کسی کو طرہ کی چاربتیں یاد آگئی ہوں۔“ (اثر ۵۳، شمارہ ستمبر ۱۹۵۷ء)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مذکورہ بالا اثر اس سے پہلے ج ۲ ص ۲۲۴ پر گزر چکا ہے۔

وہاں اس کا سیاق ہی یہ ہے کہ کسی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو طرہ بن العبد کے یہ اشعار سنائے جس میں اس نے زندگی کی تین لذتوں کا ذکر کیا ہے تو آپ نے بھی اپنی تین پسندیدہ چیزوں کا اظہار کیا۔

(۳۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے:

”ادسکت اذا ولا انت ذمانا يتغادر الناس فيه على العلم كما يتغادرون

على الان واج“ (البيان ج ۲ ص ۲۰۳)

ڈاکٹر صاحب نے اس اثر کا ترجمہ یہ کیا ہے:

”میں نے وہ زمانہ پایا تم نے جبکہ لوگ علم پر اس طرح غیرت کریں۔ علم کو محفوظ رکھیں۔ جس طرح کہ وہ اپنی بیویوں پر غیرت کرتے ہیں۔ غیر محرموں سے ہر طرح ماموں و محفوظ رکھتے ہیں۔“ (اثر ۵۵، شمارہ ستمبر ۱۹۵۷ء)

ترجمہ کے بعد ”تنبیہ“ کے عنوان سے لکھتے ہیں۔

”نظر نگاہ پر ایسا معادوم ہوتا ہے کہ نااہلوں کو مرید بنیادی علم سکھانا چاہئے۔ تفصیل میں

جاننا مناسب نہیں۔

رقم الحروف کے نزدیک یہ اثر کتمان علم سے متعلق ہے اور اس کی تشریح ڈاکٹر صاحب کی تشریح کے باطل برعکس ہوگی، پہلا جملہ جزیرہ کی بجائے انشائیہ ہوگا۔ صحیح ترجمہ یہ ہوگا۔
 ”خدا ہمیں وہ زمانہ نہ دکھائے جب لوگ علم کو بیویوں کی طرح چھپانے پھریں۔“
 ”تغایر کے اصل معنی بلاشبہ غیرت کرنا ہیں لیکن ترجمہ میں موقع کی مناسبت سے ”چھپاتے پھرتا“ زیادہ موزوں ہوگا۔ عورتوں کے سلسلہ میں چونکہ عرب نہایت غیرتمند اور حساس واقع ہوئے تھے اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کتمان علم کی شدت کو اس سے تشبیہ دی۔ ابن قتیبہ نے بھی یہ اثر کتمان علم ہی کے سیاق میں ذکر کیا ہے۔
 چنانچہ اسی سے متصل حضرت سلمان رضی اللہ عنہ کا یہ قول بھی درج کیا جائے۔
 علم لا یقان بہ ککنز لا ینفق منہ جس علم کی رشاخت دکھائے اس خزانہ کی مانند ہے جس میں سے خرچ نہ کیا جائے۔“

(۳۴) بعض صحابہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے سوال کیا۔

”ما بال الناس كانوا اذا ظلموا في الحاهلية قد عوا استنجيب لهم ونحن

لا استجاب لنا وان كنا مظلومين؟“

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا:

”كانوا اولاً زاجراً لهم الا ذاك، فلما انزل الله تبارك وتعالى الوعد والعيد

والحدود والقصاص والقود وكلهم الى ذلك؟“ (البیان ج ۲ ص ۲۵۶)

اس سوال و جواب کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب کے الفاظ میں حسب ذیل ہے۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے بعضوں نے عمر رضی اللہ عنہ سے کہا:

اب لوگوں کا کیا حال ہے، جاہلی دور میں ظلم ہوتا تھا تو وہ مدد گئے، پکارتے تھے اور انھیں جواب دیا جاتا تھا۔ اور ہم ہیں کہ پکارتے ہیں مگر جواب نہیں ملتا خواہ ہم مظلوم ہی کیوں نہ ہوں۔“

”عمر رضی اللہ عنہ نے کہا: وہ ایسے ہی تھے کیوں کہ ان کے یہاں ظلم سے روکنے والی اسکے سوا اور کوئی تادیر نہیں تھی۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے بھلے کاموں پر آخرت میں اچھے بدلے اور برے کاموں پر سزا سے آگاہ کر دیا اور دنیا ہی میں جرموں کی سزائیں مقرر کر دیں قاتل سے بدلہ لینے اور نقصان کی پابجائی کرنے کے احکام نازل فرما دیے تو ان کو ان (شرعی قانون) کے سپرد کر دیا۔“

ترجمہ کے بعد مزید تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”صاف مطلب یہ ہے کہ قیام خلافت کے بعد مظلوم کی امداد کرنا اور ظالم کو سزا دینا حکومت کا فرض ہے معاشرت کا انفرادی فرض نہیں ہے کہ وہ عملاً سزا نا فر بھی کرے یہ تو قانون کو انفرادی اختیار پر چھوڑنا ہوا“ (اثر ۹ شمارہ ستمبر ۱۹۷۷ء)

جاخط نے یہ اثر دعاؤں کے قبول اور عدم قبول کے سیاق میں درج کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب نے ”فد عوا“ کا ترجمہ ”پکارنا“ اور ”استجیب“ کا ترجمہ ”جواب دینا“ کیا ہے اور اس سے مراد ”معاشرت کا انفرادی فرض“ کیا ہے جیسا کہ تشریح میں درج ہے یعنی زمانہ جاہلیت میں انفرادی طور پر لوگ مظلوم کی مدد کرتے اور ظالم کا ہاتھ پکڑتے تھے مگر اب یہ حکومت کی ذمہ داری ہے۔

ڈاکٹر صاحب کی یہ تشریح صحیح نہیں ہے یہاں دعاؤں کے قبول ہونے اور نہ قبول ہونے کے متعلق سوال ہے۔ صحیح ترجمہ یوں ہوگا۔

”جاہلی دور میں مظلوم کی دعا قبول ہو جاتی تھی مگر اب مظلوم ہونے کے باوجود ہماری دعا قبول نہیں ہوتی اس کا کیا سبب ہے؟

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: اس وقت ظلم سے باز رکھنے کی یہی ایک تدبیر تھی مگر اب آخرت میں عذاب و ثواب اور دنیا میں حد و داور قصاص و تعزیرات کے احکام نازل ہونے کے بعد لوگوں کو ان کے حوالہ کر دیا گیا۔

یہی روایت ابن ابی الحدیث نے ان نقطوں میں نقل کی ہے۔

قیل لہ: کان الناس فی الجاہلیۃ یدی عونی
آپ سے بیان کیا گیا کہ جاہلیت میں لوگ ظالم کو بڑا
علی من ظلمہم فیستجاب لہم ولنا نری
دیتے تھے تو لوگ جاتی تھی لیکن اب ہم وہ حالت نہیں
ذلک الآن قال: لان ذلک کان الحاحاً
دیکھتے، آپ نے فرمایا: اس وقت یہ چیز ان کو ظلم سے
بفہم و بین اظلم اما الآن فالساعۃ
محفوظ رکھنے والی تھی اور اب تو فریاد رسی اور جزا
موعدا ہم والساعۃ ادھنی وامر
کی جگہ قیامت قرار پا چکی ہے اور قیامت بڑی ہولناک
اور تلخ ہے۔

(۳۴) کتاب البخلاء کا ایک جملہ ہے:

والفعل عوربی لہ کالمولاء ان یرغب من طعام العرب الی طعام العجم واسر

دوام قرعہ علی مثل ما کانوا علیہ (ص ۶۱)

ڈاکٹر صاحب کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

”ایک عرب سردار اپنے ایرانی غلاموں کو عربی کھانے کی ترغیب نہیں دیتے تھے، وہ چاہتے

کہ یہ لوگ اپنی مرغوب غذا میں ہی استعمال کریں“ (اثر ۹۹ شمارہ ستمبر ۱۹۷۵ء)

اس ترجمہ میں متعدد فاحش غلطیاں ہیں مثلاً ”المولاء“ کا ترجمہ ایرانی غلاموں کیا گیا،

جو کسی طرح صحیح نہیں ”یرغب“ کو ترغیب سے ماخوذ سمجھ کر اس کا فاعل قدقاع کو قرار دیا گیا

”یرغب“ کے صلات ”من“ اور ”الی“ کو نظر انداز کر دیا گیا۔ ”ما کانوا علیہ“ کا ترجمہ ”مرغوب

غذائیں" کیا گیا ہے حواصل الفاظ سے کسی طرح نہیں لگتا، انھیں غلطیوں کی وجہ سے عبارت کا مفہوم بالکل الٹ گیا ہے۔ اس عبارت کا صحیح ترجمہ یہ ہوگا:

”قعقاع نے جو ایک عرب تھے عربی کھانوں کی بجائے عجمی (ایرانی) کھانوں کی جانب اپنے غلام کے میلان کو ناپسند کیا وہ چاہتے تھے کہ ان کی قوم (عرب) اپنی سابقہ حالت ہی پر قائم رہے یعنی عربی کھانے ہی استعمال کرے۔“

(۳۵) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک حکیمانہ قول ہے۔

”ان یکن الشغل مجہدۃ فان الفراغ ففسدۃ“ (النجلا ص ۱۳۳)

ڈاکٹر صاحب نے اس جملہ کا ترجمہ یہ کیا ہے۔

”اگر مشغولیت و مصروفیت بھلائی کی کوشش ہے تو ظاہر ہے کہ بے کاری بگاڑ و فساد پیدا کرنے والی اثر ہے۔“ (شمارہ ۱۰۳ ستمبر ۱۹۷۵ء)

”مجہدۃ کا ترجمہ غلط ہے اس لفظ میں بھلائی کی کوشش کا مفہوم کہاں سے پیدا ہو گیا؟ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کا صحیح ترجمہ یہ ہے۔ ”اگر مصروفیت میں مشقت ہے تو بے کاری میں فساد ہے“

۳۶ بے کاری ہی کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک دوسرا قول اور ساتھ ہی ڈاکٹر صاحب کا ترجمہ

ملاحظہ ہو:

احذر من کسر عاقبت الفراغ فاقه اجمع میں تمہیں بے کاری کی بد انجامی سے خبردار کرنا چاہیے

(الابواب المکررۃ من الشغل) (النجلا ص ۱۳۳) ہوں، یاد رکھو مصروفیت نہ ہونے کی وجہ سے

برائیاں پیدا ہوتی ہیں وہ سب اس کا نتیجہ ہیں (شمارہ ۱۰۳ اکتوبر ۱۹۷۵ء)

”فانہ اجمع“ کا ترجمہ ڈاکٹر صاحب نے صحیح نہیں کیا۔ انھوں نے ”اجمع“ کو جمیعاً کے معنی میں

حالاںکہ اس جملہ میں یہ لفظ اسم تفضیل واقع ہوا ہے۔ صحیح ترجمہ یوں ہوگا۔

”میں تمہیں بے کاری کے انجام سے آگاہ کرتا ہوں اس لئے کہ بے کاری میں مصروفیت سے زیادہ

برائیاں ہیں“

شرح ابن ابی الجہد "اور ازالۃ الخفا" کی روایت میں "احذر کم" کی بجائے "احذروا"
اور اشغل" کی بجائے "اسکر" ہے یعنی :
"بے کاری کے انجام سے بچو کیوں کہ بے کاری میں نشہ سے بھی زیادہ برائیاں ہیں۔"

(۱) شرح ابن ابی الجہد ج ۱۲ ص ۶۳۹

(۲) ازالۃ الخفا ج ۲ ص ۲۰۴

سیرت خیر العباد

نہاد الملعاد

اس کتاب کی پہلی جلد اور دوسری جلد طبع ہو کر آگئی ہے، مصنف حضرت علامہ ابن
قیم جوزیؒ۔ اس کا ترجمہ مفتی عزیز الرحمن صاحب بجنوری نے کیا ہے۔ مفتی صاحب نے اس
کتاب میں بہت ہی جاں فشانی سے محنت کی ہے۔

مکتبہ برہان دہلی نے اپنے ایک خوبصورت انداز میں کتاب کی جلد دوم کو شائع کیا ہے
آپ اس کتاب کا مطالعہ کر کے ہی اس کی علمی شان کو سمجھ سکتے ہیں اور فنی گہرائیوں کا اندازہ اسی
وقت ہو سکتا ہے۔ آج ہی آپ اس پتے پر اپنا آرڈر بڑی تعداد میں بھیجئے۔

جلد اول حصہ اول - قیمت غیر مجلد آٹھ روپے

جلد اول - حصہ دوم - " " " "

جلد دوم غیر مجلد ستر روپے - جلد سوم - زیر طبع -

جنرل منیجر ندوۃ المصنفین - اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

علم منطق — ایک جائزہ

(۵)

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے ایل ایل بی
سابق رجسٹرار امتحانات عربی، فارسی اور پرورش علی گڑھ

اس سے زبوں تر حال ہندوستانی فلسفہ کا تھا۔ دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور (۱۳۶-۱۵۸ھ) کے زمانہ سے اسلام میں کئی سرگرمیوں کا باقاعدہ آغاز ہوتا ہے۔ اسی زمانے میں ہندوستان کا ایک علمی وفد غالباً "برہم سدھانت" کا ایک نسخہ لے کر دربار میں پہونچا خلیفہ کے حکم سے اس کا عربی میں ترجمہ بھی کرایا گیا۔ لیکن خود منصور کو جس کا ابتدائی زمانہ مختلف علوم سے واقف طبقہ کتاب کے ساتھ گزرا تھا اور اس لئے وہ مختلف اقوام و اہم کی علمی عظمت سے اچھی طرح واقف تھا، جب خود منصور کو علوم حکمیہ کی تردید و اشاعت کا شوق و امنگیر ہوا تو اس نے نہ تو اپنے ایرانی حمایتوں سے ان کے قومی علوم کے احیاء کے لئے کہا اور نہ ہندوستان سے ان علوم کی کتابوں کو منگوا یا، بلکہ فیصر روم کو لکھا کہ وہ ریاضی و طبیعیات کی کتابیں عربی میں ترجمہ کرا کر بھیج دے انھیں پڑھ کر زیادہ یونانی علوم کی کتابیں حاصل کرنے کا فضلاء وقت میں شوق پیدا ہوا ابن خلدون لکھتا ہے :-

"فتیحت ابو جعفر المنصور الى ملك الروم
ان يبعث اليه بكتب التعلیم فترجمة
فتبعث اليه بكتاب اقلیدس وبعض كتب
الطبیعیات فقرأوها المسلمون والفلکوا
فیصل فیہ بکتاب اقلیدس و بعض کتب
الطبیعیات فقرأوها المسلمون والفلکوا

(۱) قاضی ساعداندلسی: طبقات الامم

علی ما فیہا فاشداد واحد ما علی الظفر
انہیں مسلمانوں نے پڑھا اور ان کے مکتوبات پر اطلاع
پائی۔ اسے ان کتابوں کے لئے جو باقی رہ گئی تھیں ان کا
مقوق بڑھ گیا۔

بما بقی منها: ۱۰

ہارون الرشید کے عہد خلافت (۱۷۰-۱۹۳ھ) میں منصب وزارت اور

اس طرح قزوے خلافت کے نظم و نسق پر برہمی خاندان چھایا ہوا تھا جو کشمیری نثر ادب اور ہندوستانی
الاصل تھا جیسا کہ ان کے خاندانی نام "برمک" اور "برمک" سے ظاہر ہے۔ انہیں فطرتاً
ہندوستان اور اس کے حالات سے غیر معمولی دلچسپی تھی چنانچہ ابن الندیم لکھتا ہے:

"الذی عنی بامر الہند فی دولۃ العرب
عربوں کے عہد حکومت میں جس شخص نے "ہندوستان"

یعنی بن خالد و جماعۃ البرامکۃ و اہتمامہا کے ساتھ اعتبار و اہتمام برتا رہا ہارون کا برہمی

بأمر الہند و اختصارہا علماء
نذیر (یعنی بن خالد) تھا نیز برہمی خاندان کے افراد

کی جماعت تھی۔ انہوں نے ہندوستان کے حالات کے
طہار و حکماء ہا: (۲)

ساتھ اہتمام کیا اور وہاں کے طب کے علماء اور حکماء کو بلا یا۔

ہند ایچ بن خالد نے ایک شخص کو ہندوستان بھیجا تاکہ وہاں سے اس ملک میں پیدا ہونے

والی جڑی بوٹیاں لائے، نیز وہاں کے مذاہب کے بارے میں تحقیقات کر لے آئے، چنانچہ

ابن الندیم نے کندی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ایک کتاب سے نقل کیا ہے:-

.. حکلی بعض المتکلمین بیان یحیی بن خالد
بعض متکلمین نے حکایت بیان کی ہے کہ یحیی بن خالد

البرہمی بعث برجل الی الہند لیا قیہ
برہمی نے ایک شخص کو ہندوستان بھیجا تاکہ وہ وہاں

بعثا قیہ موجودۃ فی بلادہم وان یکتب
سے وہ جڑی بوٹیاں لائے جو وہاں کے شہر و دیہات

لہ اذ یا نھم: (۳)
ہیں، نیز ان کے مذاہب کی تفصیل قلم بند کرے

انہوں نے ہندوستانی اطباء کو بلا کر نہ صرف اپنی سرکار ہی میں عزت و احترام کے ساتھ

رکھا، بلکہ خلیفہ وقت کے یہاں بھی باریاب کرایا۔ انہیں کی سفارش سے صالح بن بہذ خلیفہ

۱۷۰ ابن خلدون، مقدمہ (۲) ابن الندیم، کتاب الفہرست (۳) ایضاً

ہارون الرشید کے چچا زاد بھائی کے علاج پر مامور ہوا۔ انھوں نے اپنا مشہور شفا خانہ بھی ایک
ہندوستانی طبیب ابن دھن (دھنوتری) کے زیر انتظام کر دیا تھا، چنانچہ ابن ندیم اس
طبیب کے تذکرے میں لکھتا ہے۔

”ابن دھن الہندی، دکان الیہ بیمارستان
ادبرا مکتہ۔ نقل الی العربی من اللسان
الہندی“ (۱)
ابن دھن (دھنوتری) ہندی، براہمک شفا خانہ
اسی کے زیر انتظام تھا۔ اس نے ہندوستانی ذرا
سے عربی میں ترجمے کئے۔

ابن دھن ہی نے ”کتاب استانگرد“ اور ”کتاب سند ستاق“ کا عربی میں ترجمہ کیا۔ براہمک
اسی کے ایما سے ایک دوسرے ہندوستانی طبیب منک نے ششرد کی کتاب کا تو ضیحی ترجمہ کیا۔
اور کتاب شفا خانہ میں کناش (گائید بک) کے طور پر استعمال ہوتی تھی۔

یہ وہ زمانہ تھا کہ یونانی طب کا سرمایہ مقتد بہ مقدار میں عربی زبان کے ذریعہ منتقل نہ ہوا تھا
تیسری صدی میں جب اطباء یونان کی نصائفت عربی زبان میں ترجمہ ہو گئیں تو پھر ہندوستانی
طب کو نظر انداز کر دیا گیا۔

مگر براہمک کو بھی طب کے علاوہ ہندوستان کے دیگر علوم سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ انھوں
نے نہایت سنجیدگی سے یہ محسوس کر لیا تھا کہ تنازع البقا کی دوڑ میں ہندوستانی فلسفہ حکمت
میں باقی رہنے کی سکت نہیں ہے۔ چنانچہ ہندوستانی فلسفہ کی کسی کتاب کے ساتھ براہمک
کی وابستگی اور شغف کا کہیں کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ اس کے برعکس یونانی فلسفہ کے سانچوں
کی عقیدت کے تذکرے محفوظ ہیں، چنانچہ ان کے متوسلین میں ایک دانش مند مترجم
سلام الابرش کا تذکرہ ملتا ہے جس نے اسطور کی ”سماج طبیعی“ کا ترجمہ کیا تھا۔ ابن ندیم
لکھتا ہے:-

”سلام الابرش من الثقلة القدما فی ایام
سلام الابرش قدیم مترجموں میں سے ہے وہ براہمک
کے زمانہ (۱۰۰-۱۵۰) کے

(۱) ابن ندیم کتاب الفہرست

البرامکہ ویلوجد یبقا لیساع میں تھا اسماح طبعی کا اس کا کیا ہوا ترجمہ (ابن ندیم)

کے زمانہ میں پایا جاتا ہے۔

الطبعی (۲)

اسی طرح "طبقات المعتزلة" میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ جعفر بن یحییٰ بن خالد کی مشہور معشری مشکلم نظام سے ملاقات ہوئی اور اثنائے گفتگو میں اسطو کی ایک کتاب (غالباً کتاب الحروف) کا ذکر آیا جس کی عظمت سے یحییٰ اتنا متاثر تھا کہ اسے اتنی مشکل الفہم سمجھتا تھا۔ مگر نظام نے نہ صرف اسے حل کر دیا، بلکہ اس کی تردید بھی کر دی۔

و ذکر جعفر بن یحییٰ البرمکی اسطو جعفر بن یحییٰ برمکی نے (ایک دن اثنائے گفتگو میں)

طالیس فقال النظام قد نقصت علیہ مشہور مشکلم نظام سے اسطو کا ذکر کیا۔ نظام نے

کتابہ فقال جعفر کیف وانت لا تحسن کہا میں تو اس کی کتاب کا رد بھی کر چکا ہوں۔

ان نقصا... (۲) جعفر نے کہا ایسا کیسے ہو سکتا ہے تم تو اسے

ڈھنگ سے پڑھ بھی نہیں سکتے۔

ان مسئلہ سے یونانی فلسفہ و حکمت کے ساتھ اس ہندوستانی الاصل برمکی خاندان

کے اعتقاد و اہتمام کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

یہی نہیں بلکہ ہندوستانی علوم (مثلاً ریاضی و ہیت) کے مقابلے میں برامکہ کو

یونانی علوم کی افضلیت و افادیت کا احساس تھا۔ اور اس لئے ہر چند کہ ہندوستانی

کی ہیت کی کتاب کا عربی میں ترجمہ ہو چکا تھا جیسا کہ خلیفہ ابو جعفر منصور کے سلسلے میں ابھی

ذکر ہو چکا ہے اور اس ترجمہ کو وقتی مقبولیت بھی حاصل ہوئی تھی جیسا کہ قاضی صاحب

کا کہنا ہے۔

... کان اهل ذلك الزمان يعملون به الى اس زمانہ کے لوگ خلیفہ مامون کے عہد تک

مدھانت کے اسی ترجمہ پر عمل کرتے تھے۔

ایام الخلیفة المامون (۳)

ابن ندیم: کتاب الفہرست صفحہ ۱۱۱ (۳) الخلیفہ المامون: باب ذکر المعتزلة (۳) قاضی صاحب: مدھانت الامم

مگر خود بخوبی ہر مکی اس کی افادیت سے اتنا مایوس تھا کہ اس نے کبھی بھول کر بھی اس کتاب کو ہندوستان
 ہریت کی کسی اور کتاب کا نام تک نہیں لیا، بلکہ اس کے مقابلے میں یونانی ہریت کے شاعر کا کتاب
 المجلدی کی طرف توجہ کی اور بڑی کوشش و اہتمام سے اس کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ چنانچہ ابن الندیم
 المجلدی کے عربی ترجمہ کے بارے میں لکھتا ہے :-

”اگرچہ علی کتاب المجلدی... واول من ھنی
 تفسیرہ و آخر اچہ الی العربیۃ یحییٰ بن خا
 بن برہان ففسرہ لہ جماعۃ فامیتقنوا و لم
 یرض ذلک۔ فندب لتفسیرہ اباحسان
 و سلم صاحب بیت الحکمہ فالتقناہ واجتہدنا
 فی تصحیحہ۔“ (۱)

کتاب المجلدی... جس شخص نے سب سے پہلے اس کی تفسیر
 اور عربی میں اسے ترجمہ کرانے کے کام سے دلچسپی لی یحییٰ
 بن خالد ہر مکی تھا۔ پس ایک جماعت نے اس کی فرمائش
 پر اس کی تفسیر کی مگر کما حقہ نہ کر سکے۔ لہذا یحییٰ بن خالد ہر مکی
 نے اس کی شرح و تفسیر کے لئے اباحسان اور سلماء لائبریرین
 کو بلایا۔ انھوں نے اس کام کو بڑی اچھی طرح انجام
 دیا اور اس کی تصحیح میں بہت زیادہ کوشش کی

غالباً ہرامکہ ہی کے ایمار سے حجاج بن یوسف بن مطر نے ”اصول اقلیدس“ کا عربی میں
 ترجمہ کیا تھا۔ چنانچہ جب خلیفہ مامون کے عہد میں دوبارہ حجاج نے اس کتاب کا ترجمہ کیا تو اس
 کے مقدمہ میں لکھا :-

”ہارون الرشید کے عہد خلافت میں یحییٰ بن خالد بن برمک کے ایمار سے حجاج اس کتاب کا عربی
 میں ترجمہ کرنے پر مامور ہوا۔“ اور جہاں تک منطق کا تعلق ہے، باوجودیکہ ہرامکہ کے اسکا
 بودھ مت کے پیشوا تھے اور بودھ فرقہ نے ہندوستانی منطق کی ترقی میں نمایاں خدمات
 انجام دی تھیں۔ مگر خود یحییٰ اور ہر مکی خاندان کے دوست افراد نے کبھی بھول کر بھی اس کا
 نام نہیں لیا۔ اس سلسلے میں بھی ان کی دلچسپی اور اعتنا راجہ تانی راہی (سی) منطق ہی کے

ساتھ برقرار رہے چنانچہ ہر جگہ کہ ان سے پہلے دو مرتبہ ارسطاطالیسی منطق کی پہلی تین کتابوں یعنی "قافیہ ریاضی" "باری اریستیاں" "اتالو جیکائے اولیٰ" نیز فریڈرکس کی ایساغوجی کاغذی میں ترجمہ ہو چکا تھا۔ ترجمہ عبداللہ بن المقفع نے اور دوسرا بولوخ کا تب نصرانی نے کیا مگر بھلی بن خالد بزرگی کے ایماء سے مشہور ترجمہ سرائے حرانی نے اس کا تیسری مرتبہ غالباً اصل یونانی سے ترجمہ کیا جیسا کہ اس کتاب کے مخطوطہ بردست کے ترجمہ میں مذکور ہے۔

”تمت الكتب الثلاثة من ترجمة محمد عبد الله المقفع وقد ترجمها بعد

محمد البولوخ الكاتب النفساني ثم ترجمها بعد أبي الفرج عساکر الحنفی

صاحب بیت الحکمة یعنی بن خالد البرمکی“ (۱۰)

اس تفصیل سے واضح ہو جاتا ہے کہ اگر اکابر فضلاء اسلام کی جو ہر شناس نہ تھے ہوں نے اہم قدیمہ کے ثقافت ورثوں میں سے صرف یونانی علوم ہی کو اپنی علمی و حکمی سرگزشتوں کی اساس کے لئے منتخب کیا تو اس میں کسی قسم کی جنبہ داری کا شائبہ نہیں تھا۔ دوسری قوموں کے ثقافت ورثوں میں یہ صلاحیت ہی نہیں تھی کہ وہ تنازع للبقا کی مسابقت میں سماج کے ترقی پسند ثقافتوں کا ساتھ دے سکیں۔

بہر حال یونان قدیم کا یہ بیش بہا سرمایہ نہ صرف مقدار و کمیت ہی میں کافی و دافر تھا، بلکہ خوبی و نفاست اور جودت کیفیت میں بھی انسانی ذہانت کا شاہکار تھا۔ قسائم ازل نے یہ شرف صرف یونانی عبقریت ہی کے نصیب میں مقدر کیا تھا اور اسی چیز نے اسے قبول عام و بقا دوام عطا کیا۔ لہذا مورخین اسلام نے بھی کمال فراخ دلی کے ساتھ یونانی علوم کی عظمت کو سراہا ہے، چنانچہ قاضی ساعدی نے اندلیسی نے لکھا ہے :-

”فلا صفیة اليونانیین ارفع الناس طبقة یونانی خلاصة کا طبقہ لوگوں میں بلند تر اور ان کا

وإجل العلم منزلة طائفة منهم الإعتناء
الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الدنيائية
والمنطقية واللاهوتية والسياسية المنزلية
والمدنية ۛ

مرتبہ اپنی علم میں بزرگ تر ہے کیونکہ ان سے فلسفہ و
حکمت کے مختلف فنون یعنی ریاضیات، منطق، الہیات
تدبیر منزل، اور سیاست مدان کے سبب میں اعتدال
صحیح ظہور میں آیا تھا، یعنی انھوں نے ان علوم سے

ماتریفلکٹ انداز میں بحث کی تھی۔

اسی طرح ابن خلدون لکھتا ہے :-

”واما الروم فكانت اذن ولت عندهم
لليونان اولاً وكان لهذه العلوم بينهم
بمجان رجب وجلها مشاهير من رجالهم
مثل اساطين الحكمة وغيرهم ۛ

جہاں تک اہل روم کا تعلق ہے تو سب سے پہلے
ان میں سے یونانیوں کو اقتدار حکومت نصیب
ہوا۔ ان کے یہاں ان علوم کا بڑا چرچا تھا اور
ان کے مشاہیر اپنی کمال نے انھیں حاصل کیا جسے
اکابر حکماء وغیرہ۔

فضلاً کے اسلام کی ان تصدیقات کو کسی طرح بھی مبالغہ و اطرار پر محمول نہیں کیا
جاسکتا، کیونکہ اس باب میں عہد حاضر کے محققین بھی ان کے ہمراہ ہیں، چنانچہ ایک
مشہور مورخ Osborn Taylor اپنی کتاب Medieval Mind میں یونان
کی علمی و ثقافتی برتری کے بارے میں لکھتا ہے :-

”یونانیوں کے علاوہ اور کون سی قوم ہے جس نے فطرت اور حیات، انسانی کے حقائق کو زیادہ
خوش اسلوبی سے سمجھا ہو؟ زیادہ قدیم یونانی فلسفوں کا آغاز حسوس، مرن کائنات
کے غیر متعصبانہ اور رکھے ہوئے دماغ سے کیے ہوئے مشاہدات سے ہوا تھا۔ یہ صحیح معنوں
میں (طبیعیاتی تحقیقات کا مصداق) تھے ۛ (۱)

What race had ever a genial appreciation of the facts
of nature and of mortal life, more than the Greeks.
The older Greek philosophies had sprung from open and
unprejudiced observations of visible world. They

اسی طرح پروفیسر تھیلی یونانی فلسفہ کی اجمیت و عظمت کے بارے میں رقمطراز ہے :-
 "یونانیوں نے نہ صرف ان اصولی نظریات کی بنیاد ڈالی جن پر بعد میں مغرب کے تفکیری نظاموں کی تعمیر
 ہوئی بلکہ انھوں نے تقریباً ان تمام مسائل کی تشکیل کی، نیز ان تمام حلوں کی طرف رہنمائی
 کی جن کے اندر یورپی ثقافت و رہنمائی سال سے مشغول رہی ہے۔ ان کا فلسفہ سادہ،
 دہرہ مالائی ابتداؤں سے انتہائی لطافت و پیچیدہ اور جامع نظاموں تک انسانی فکر کے
 ارتقاء کی بہترین مثال ہے۔ جس حریت فکر اور حق پسندی کے جذبے نے اس کے مفکرین
 کی تفکر کو گرائے رکھا ہے، آج تک اس سے بڑھ کر کسی دوسری قوم میں نہیں دیکھا گیا
 بلکہ شاید ہی کسی اور قوم میں ان جیسے جذبات رہے ہوں۔" (۱)

اسی طرح ویسیر یونانی بالخصوص ارسطو طالیسی منطق کے بارے میں لکھتا ہے :-
 "یہ صحیح ہے کہ وہ (ارسطو) پہلا شخص نہیں ہے جس نے منطق کے تمام اصولوں کو دریافت
 کیا ہو۔۔۔۔۔ لیکن ان تمام اجزاء کو مرتب اور مدون کرنے کے لئے ایک ارسطوی
 کے دماغ کی ضرورت تھی جو انھیں مکمل کر دے اور استخراجی منطق کے نظام میں
 منضبط کر دے۔" (۲)

اسی طرح انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا ایک آرٹیکل نویس "جویری" کے زیر عنوان لکھتا
 ہے :-

"جویری کی اشکال ایسے سلسلے میں جیسا کہ (انٹیلڈس سے) ہم تک پہنچا ہے پیش کرنے کی
 پہلی جامع اور منظم کوشش تمام ادبی کاوشوں میں سب سے زیادہ شہرت کی مستحق ہے
 ہمارے مراد و مقصد اس سکندرانی کی کتاب الاصول سے ہے۔۔۔۔۔ آج سے تقریباً ایک
 نسل پہلے تک اس قدیم تصنیف کے کم و بیش نصفی تراجم درسی کتاب کی حیثیت سے انگلیٹ

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) "were physical enquiries."
 (OSBORN TAYLOR: MEDIVAEAL MIND, VOL I P. 34)
 (1) TILLY: HISTORY OF PHILOSOPHY, P. 8
 (2) WEBER HISTORY OF PHILOSOPHY.

کے تمام پبلک اسکولوں میں پڑھائے جاتے تھے۔ عہد حاضر میں تمام ممالک کے اندر جو میٹری

کی جو درسی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں وہ امدادِ اولیٰ تقلید سے ہی کی تسہیل ہیں۔

اسی طرح یونانیوں کے ہستی کمالات ضمن میں لکھا ہے کہ پرنیکس اور نیوٹن کے نئے شمسی مرکزی نظریہ کے اکتشاف نے عملی طور پر انسان کو کوئی فائدہ نہیں پہونچایا۔ علم الہیت کا سب سے بڑا فائدہ وقت شماری اور تقویم اور کلنڈر کی درستی ہے اور آج جو دنیا میں سن مسیحی کا کلنڈر رائج ہے، اس کی اصلاح میں جدید علم الہیت کا کوئی ہاتھ نہیں ہے، اسے انہیں لوگوں نے آخری شگ دی تھی جو قدیم یونانی، علم الہیت کے ماہرین تھے۔ آخر میں وہ کہتا ہے :-

”ایقہ اور اورین اور گھر، رکناک، کا بھی علم ہوتا تو ہرچند کہ وہ قدیم ارض

مرکزی نظریہ ہی پرست رہتے باپنہم ان کے نفی ہوتا تو یہاں تمام عملی اخرا فرائے

کافی ہوتے۔“ (۱)

تسکے ہی کر کہتا ہے :-

”ہرچند کہ قدیم ارض کا علم الہیت جدید فلکیات کے مقابلے میں کم تر صحت کا حامل اور

کم جامع تھا، لیکن انسانی معاملات پر زیادہ قریبی طور موثر ہوتا تھا اور

ان تمام شخصوں پر حاوی تھا جو انسان کے لئے مفید ہیں۔“

(1) If the Ancient had known the telescope and the clock, their scientific methods would have sufficed for nearly all practical purpose, although they might held to the geocentric hypothesis.

اور اس یونانی علم الہیت کی معراج کماں بطلمیوس کی "کتاب المجسطی" تھی، چنانچہ یہی مصنف کتاب ہے :-

"جہاں تک اس کی کتاب اور نظام کے نظم و ترتیب کا تعلق ہے، بطلمیوس یونانی ہیت دانوں مثلاً ایوڈوکس، ارشیڈس، ابلونیوس اور ابرخس کے ریاضیاتی مکتب فکر کا اتباع کرتا ہے" (۱)

یہی بات اپنے یہاں ابن القفطی نے کہی تھی :-

"والی بطلمیوس ہذا انتھی علم حرکات النجوم.... وغیرہ اجتماع ماکان متفرقا من ہذا الصناعة بادی الیونانیین والودم.... وجہ انتظم شقیثھا وتجلی غامضھا۔ (۲)

اسی بطلمیوس پرستاروں کی سیرگردش دریافت کرنے کا علم اپنے نقطہ عروج پر پہنچا.... یونانی اور رومی ماہرین فلکیات کے یہاں اس علم کے جو اجزاء متفرق طور پر دریافت ہوئے تھے، اُس (بطلمیوس) کے یہاں منظم طور پر جمع ہو گئے اور اسکے خواص واضح ہو گئے۔

آگے چل کر ابن القفطی اس بہتو شاہکار کی عظمت کے بارے میں کہتا ہے کہ قدیم و جدید عالم ادب میں سوائے تین کتابوں کے اندر کوئی کتاب ایسی نہیں ہے جو موضوع زیر بحث کے جملہ مسائل پر مادی ہو۔ اور ان تین کتابوں میں اولیت کا درجہ بطلمیوس کی "کتاب المجسطی"

(1) Ptolemy, As to the outlines of his system threads closely in the footsteps of the mathematical school of Greek Astronomers, of Eudoxes, Euclid, Archimedes, Apollonius and Hipparchus.

(۲) ابن القفطی: تاریخ علماء صغیرہ ۹

کو ہے :- (۱)

ولا تعریف کتاب الف فی علم من العلوم قد بینا و حدیثا فاما نقل علی جمع

ذلك العلم واحاط باجزاء ذلك الفن غیر ثلثة كتب : احدها

کتاب المجسطی ہذا فی علم ہیئتہ الا فلاک و حرکات النجوم :- (۲)

آخر میں سر جارج کارنوال یوس "المجسطی" کی عظمت کے بارے میں کہتا ہے :-

بطليموس کی اس تصنیف کا نام جو تیرہ مقالوں پر مشتمل ہے ریاضیاتی نظام ہے مگر

اپنے عربی نام المجسطی کے نام سے مشہور ہے۔ یہ کتاب یونانی علم البہیت کے

دو دنوں پہلوؤں علی اور سائنسی (نظری) کی سب سے مکمل اور اعلیٰ وارفع طور

پر غائبہ کی کرتی ہے :- (۱)

یہی وجہ ہے کہ فضائے اسلام نے اپنی غیر معمولی عبقریت کے باوجود اس کتاب پر کوئی

اضافہ نہیں کیا۔ اُن کے تہر و تنجہر فی الفن کی معراج کماں یہی رہی کہ اس کتاب کے مسائل و

(۱) ابن لفظی : تاریخ حکماء صفحہ ۱

(۲) کسی جی علم میں قدیم ہو یا جدید، تین کتابوں کے علاوہ کسی اور کتاب کا پتہ نہیں ہے جو اس علم

کے جملہ عبارت پر مشتمل ہو اور اس کے تمام اجزاء کو محیط ہو۔ ان میں سے ایک کتاب

المجسطی ہے جو بہت افلاک اور حرکات نجوم کے علم میں ہے

(۳) "His (Ptolemy's) work in thirteen Books

entitled, The Mathematical System And Gene-

rally known by its arabic title Almagest, is the

most complete and Advanced representation of

the Greek Astronomy, both practical and scientific"

مباحثہ کو کماحقہ سمجھ لیں۔ اس سے زیادہ کسی نے جبارت نہیں کی۔ انہوں نے یا تو اس کے محتویات کی شرح و تفسیر پر کمر بستہ باندھی یا اس کے تلخیص و اختصار پر۔ ۱۱

اس تفصیل سے یہ معما بھی حل ہو جاتا ہے کہ یحییٰ بن خالد برمکی نے اپنے ہندوستان پسندانہ رجحانِ طبع کے باوجود سدھانت کے مترادف اول عربی ایڈیشن (السندھند الکبیر) کو کیوں درخورِ اعتناء نہیں سمجھا اور کیوں اس کے ہوتے ہوئے بطلمیوس کی کتاب کے ترجمہ کا اتنا اہتمام کیا۔ نیز اسی غفلت سے متاثر ہو کر سدھانت کے ترجمہ کی اشاعت کے چالیس بعد.....
محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے اس ہیئتِ نظام کے نقائص کی المجسطی کی خوشہ چینی کے ذریعہ اصلاح کی، چنانچہ قاضی ساعداندسی نے لکھا ہے کہ اُس نے "السندھند" کے نئے ایڈیشن میں اوساد کو اکب کے باب میں سدھانت کا تعلیلات کے باب میں "زیج شہریار" کا مگر آفتاب کے میل کلی *Eclipticity of the sun* کے باب میں المجسطی کا تتبع کیا۔ ۱۲

(تمام شد)

بقیہ تبصرہ صفحہ ۳۵۸ کا

جو وقتاً فوقتاً امیر خسرو کی شان میں لکھے گئے ہیں یا جن میں شاعر نے خسرو کے اشعار پر تضمین کی یا اون کا اردو منظوم ترجمہ کیا ہے اس میں شک نہیں کہ ان تمام نظموں اور قطعات کا رجن کی تعداد ۵۵ ہے، یکجا فراہم کرنا بڑا ہی مشکل کام تھا لیکن لائبہ صاحب کو خاندانی طور پر فارسی کے صوفی شعرا اور اردو زبان سے جو عشق ہے اُس نے اس کام کو آسان کر دیا۔ امید ہے کہ اس بابِ فوق اس کی قدر کر کے نوجوان مرتب کی محنت اور شوق کی داد دیں گے

۱۲۔ ابن النبطی: تاریخ الملک رصفہ ۴۶-۴۷

۱۳۔ قاضی ساعداندسی: طبقات الامم۔

از خلافت تا امارت

امت مسلمہ کے لئے واجب القبول نظام

(۴)

بعض مشوروں | مثلاً غزوہ بدر کے سلسلہ میں آپؐ نے حضرات صحابہؓ رضی اللہ عنہم سے مشورہ
 کا پس منظر | لیا۔ خود ڈاکٹر طاحین نے اس سلسلہ میں لکھا ہے کہ :
 ”انصار سے یہ بات طے ہوئی تھی کہ آپؐ ان کو کسی معرکہ میں نہ لیجا ئینگے۔ ہاں
 اگر آپؐ پر کوئی افتادہ آپڑے تو اس کے دفاع اور مقابلہ میں آپؐ کے ساتھ ضرور
 تعاون کر ئینگے۔“

کیا اس صورت میں آپؐ ان کو بدر کے غزوہ میں شرکت کا حکم دے سکتے
 تھے ؟ غزوہ بدر سے پہلے کچھ غزوات و سرایا ہوئے غزوات کی سربراہی چونکہ
 آپؐ نے خود فرمائی اس لئے آپؐ نے مدینہ میں اپنی نیابت کا جلیل القدر منصب
 انصار ہی صحابیوں کے سپرد فرمایا۔ چنانچہ غزوہ دداں کے موقع پر حضرت
 سعد بن عبادہ انصاریؓ اور غزوہ بواط کے موقع پر حضرت سعد بن معاذ انصاریؓ
 کو اور غزوہ العشر کے وقت حضرت ابوسلمہ بن عبدالاسد کو نائب حکومت
 بنایا گیا۔ یہ تینوں حضرات اپنی اپنی برادر یوں کے سردار اور معززین تھے۔

۱۔ اسلام کا نظام حکومت بحوالہ صفحہ ۵ تاریخ انکامل لابن اثیر جلد ۲

نظاہر آپ نے یہ انصار کے تالیف قلب کے لئے کیا ہوگا۔ لیکن ان عزادات کے علاوہ جو سراپا آپ نے بھیجے۔ ان کی سربراہی تالیف قلب کے لئے بھی کسی انصاری صحابی کے حوالے نہیں کی۔ بلکہ وہ مسلح ٹولیاں آپ نے مہاجر صحابہ کی زیر سرکردگی بھیجیں، چنانچہ سر یہ سیف البحر کے سالار حضرت حمزہ بن عبد المطلب اور سر یہ رابع میں حضرت عبیدہ بن الحارث اور سر یہ ضرار میں حضرت سعد بن ابی وقاص اور سر یہ نخلہ میں حضرت عبد اللہ بن حبش امیر فوج بنائے گئے۔ اس کی وجہ اس کے سوا کیا ہو سکتی ہے کہ ابھی انصار جدید الاسلام بھی تھے، اور پھر ان سے اقدامی لڑائیوں اور ٹہنوں میں عدم شرکت کا وعدہ تھا جب بدر کے تاریخی غزوہ کا مرحلہ آیا تو ایک طرف تو آپ نے متعین طور پر یہ نہیں فرمایا کہ ہم لڑائی اور باقاعدہ جنگی مقابلہ آرائی کے لئے جا رہے ہیں۔ بلکہ آپ نے ایک تجارتی قافلہ کی بات کو مقدم رکھا تھا۔ ہاں فوجی مقابلہ آرائی کا امکان بھی ظاہر فرمادیا تھا۔ منشا یہی ہو سکتا ہے کہ فوجی مقابلہ آرائی اور حملہ کی یکطرفہ اور صاف بات سے ایک دم بدک نہ جائیں۔ اور یہی وجہ تھی کہ جب آپ نے مشورہ کیا۔ اور مہاجر صحابہ نے منسلے حضور کی تعمیل کی یقین دہانی کی تو آپ پھر بھی رائے طلب فرماتے رہے، تا آنکہ انصاری صحابہ نے یہ سمجھا کہ غالباً ہم سے براہ راست جواب مطلوب ہے۔ تو ان کے سرداروں نے عرض کیا یا رسول اللہ! دینیہ کا ہر فرد تعمیل حکم کے لئے ہر وقت تیار ہے۔ اگر سمندر میں کودنے کا امر ہوا تو اس میں بھی تامل نہ ہوگا۔ اس جواب پر آپ کا چہرہ مبارک خوشی سے دمک اٹھا اور تیاریاں شروع کر دی گئیں۔

شورائیت اور | علاوہ ازیں جس مشورے کی ہدایت اسلام میں موجود ہے
جمہوریت میں فرق | اس کا کوئی تعلق موجودہ دور کی جمہوریت سے قطعاً نہیں ہے
 دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے، اس لئے کہ جمہوریت میں تو کثرت رائے کو قانونی
 اہمیت حاصل ہے۔ جس بات کے حق میں زیادہ رائے جمع ہو جائیں گی وہ بات
 واجب العمل ہو جائے گی۔ خود مشورہ لینے والا بھی اس کا پابند ہو جائے گا۔ اور اس کا
 اپنا کوئی اختیار باقی نہیں رہے گا۔

اس کے برعکس اسلام کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اصل چیز دلیل کی قوت اور بات کی
 معقولیت ہے۔ خواہ وہ اکثریت کی طرف سے ہو یا ایک فرد کی جانب سے۔ محض کثرت
 رائے اصل مقصود نہیں ہے۔ علاوہ ازیں عقلا کی زیادہ تعداد کا کسی ایک بات
 پر متفق ہو جانا مفید بھی ہو سکتا ہے لیکن عوام جن میں بے علم اور بے عقل لوگوں ہی کی
 کثرت ہوگی اسی لئے ان کو خواص کے مقابلہ میں عوام کہا جاتا ہے تو ان کی کثرت
 کیسے ہر جگہ مفید ہو سکتی ہے۔

مطلقاً کثرت رائے | حکیم الاسلام حضرت مولانا محمد طیب صاحب مدظلہ مہتمم دارالعلوم
کی عدم افادیت | دیوبند نے اس مسئلہ پر اسلام کی بہترین ترجمانی کرتے ہوئے
 تحریر فرمایا ہے ”زیادہ افراد کا کسی ایک جانب آجانا اسلام میں حق و باطل کے
 فیصلہ کے لئے کوئی بنیادی حیثیت نہیں رکھتا۔ اس لئے فی نفسہ اکثریت کو اسلامی
 قانون (قرآن حکیم) نے کوئی بھی وقعت نہ دیتے ہوئے حد درجہ غیر اہم ٹھہرایا ہے
 اور دین و ملک اور دیانت و سیاست کے تمام ہی دائروں میں نفس اکثریت کی
 بے وقعتی اور بے اعتباری کھلے افطوں میں ظاہر کی ہے۔ قرآن حکیم نے ایک سے
 زائد جگہوں میں فرمایا۔

(۱) وَالْكَثْرَةُ لَا يَعْقِلُونَ اور ان میں سے اکثر آدمی نہیں سمجھتے۔

اور لیکن اکثر آدمی علم نہیں رکھتے۔
لیکن ان میں زیادہ جہالت کی باتیں کرتے ہیں
اور ان میں اکثر آدمی حق بات سے نفرت
کرتے ہیں۔

اور ان میں سے اکثر لوگ صرف بے اصل
خیالات پر چل رہے ہیں اور یقیناً بے اصل
خیالات امر حق میں ذرا بھی مفید نہیں۔

آپ فرمادیجئے کہ ناپاک اور پاک برابر نہیں
گو تھیں ناپاک کی کثرت تعجب میں ڈالتی ہے۔
اور دنیا میں زیادہ لوگ ایسے ہیں کہ اگر آپ
ان کا کہنا ماننے لگیں تو وہ آپ کو اللہ کی
راہ سے بے راہ کر دیں اور وہ محض بے
اصل خیالات پر چلتے ہیں اور بالکل قیاسی
باتیں کرتے ہیں۔

(۲) وَلٰكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

(۳) وَلٰكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ

(۴) وَلٰكِنْ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ

(۵) وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا

الظَّنُّ لَا يَكُونُ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

(۶) قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ

وَلَوْ أَنَّ عَجَبًا كَثُرَتْ الْخَبِيثَاتُ

(۷) وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ بَضُلُوًّا

عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ

وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخُنُّونَ

مختلف آراء میں حق | اسی طرح اسلام نے امیر کو مشورہ کا پابند ضرور بنایا ہے۔ لیکن
ترجیح | اختلاف کی صورت میں کسی ایک رائے کو ترجیح دینے کا حق

اصول جمہوریت کی طرح مشورہ دینے والی جماعت کو نہیں بلکہ امیر کو دیا ہے۔ اس
موقع پر بھی حضرت حکیم الاسلام کی کتاب کا اقتباس زیادہ مفید ہے۔ تحریر
فرماتے ہیں۔ اگر ترجیح و انتخاب مشورہ کی کا کام ہو تو ہر رائے دہندہ (ایسی ہی)

رائے کو مرجع قرار دینا اور اس ترجیح کے اختلاف کے لئے پھر کسی مرجع کی ضرورت پیدا ہو جائے گی اور تسلسل کی سی صورت بن جائے گی پس جو مسئلے اختلاف آراء پر ہے وہ خود مرجع آراء پر نہیں ہونا چاہئے۔۔۔۔۔

اس لئے حدود و لائن میں رہ کر فیصد ترجیح امیر کے ہاتھ میں ہونا ناگزیر تھا نہ کہ شوریٰ کے ہاتھ میں، نیز جو حکم میں مشورہ لے گا وہی مشورہ قبول بھی کرے گا۔۔۔۔۔ اس لئے عقلاً بھی قبول کنندہ کو ترجیح و انتخاب رائے کا حق ہونا چاہئے، پس یہ امیر ہی کا کام ہو گا کہ وہ مشورہ کی شقوق و جوانب میں سے موزوں ترین جواب اور اصلح ترین شق کا انتخاب کرے۔“ لے

بہر حال شوریٰ میں نہ یہ ضروری ہے کہ محض کثرت رائے کا اعتبار کیا جائے اور نہ یہ بات ہے کہ امیر کسی ایک رائے کا پابند ہو جائے۔ بلکہ اگر اس کے نزدیک کم لوگوں کی رائے صائب ہو تو اسی پر عمل کرے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عام صحابہ کے مقابلہ میں حضرت شخصین کی رائے پر کبھی عمل فرمالتے تھے۔ چنانچہ آپ نے دونوں کے لئے فرمایا۔ اخرج الامام احمد عن عبد الرحمن بن عثم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لابی بکر وعمر لو اجتمعتمانی مشورۃ ما خالفتكما و آپ نے سیدنا ابو بکر و عمر فاروق رضی اللہ عنہما سے فرمایا کہ تم دونوں اگر ایک ہی مشورہ پر متفق ہو جاتے ہو تو میں اس کی مخالفت نہیں کرتا۔

ارباب حکومت کا اس کے علاوہ قانون صرف اللہ تعالیٰ کے حکم کا نام ہے خواہ کام محض تنفیذ قانون کے اس کے اپنے لفظوں میں نازل ہوا ہو یا اس کے رسول کے واسطے سے معافی کا نزول ہوا ہو اور الفاظ رسول کے ہوں۔ جس کا مطلب یہ ہے

کہ قانون ساز اللہ تعالیٰ ہیں باقی خلیفہ اور امیر کی ذمہ داری صرف نفاذِ قانون کی ہے۔
اس کے برعکس جس طرح شہنشاہیت اسلام کے خلاف ہے کہ اس میں قانون
سازی اور نفاذِ قانون دونوں کا حق فردِ واحد یعنی بادشاہ کو حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح
جمہوریت بھی اسلام سے متصادم ہے کیونکہ اس میں قانون سازی کا حق عوام کو ملتا
ہے جس کی تکمیل اس کے منتخب نمائندوں کے ذریعے پارلیمنٹ میں ہوتی ہے۔

اس تفصیل کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام اور جمہوریت
میں لبون بعید ہے۔ اس قدر طویل و غریض فرق کے باوجود پھر جمہوریت کا رشتہ
اسلام سے بلکہ اسلام کا رشتہ جمہوریت سے جوڑنے کی جسارت کیسے کی جاتی ہے؟
سوائے اس کے کہ مظلوم اسلام پر کی گئی بہت سی ستم فرسائیوں میں سے ایک یہ
بھی ہے۔ تاکہ دائرہ حکومت میں صحیح اسلامی نظام کے قیام کے مطالبہ سے کم از کم
اس دنیا میں تو خود چھٹکارا دلا سکتی۔

اسلام اور | افسوس کہ اسی طرح کی ایک اور جسارت یہ کی جانے لگی ہے کہ
سوشلزم | اسلام کے ساتھ سوشلزم کا پیوند لگایا جا رہا ہے۔ حالانکہ
سوشلزم جس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے معرض وجود میں آیا ہے۔ یعنی روٹی
اور کپڑا، اسلام کے نزدیک وہ کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے
نزدیک اس مسئلہ کی اصل حقیقت یہ ہے کہ رزق کا تعلق اللہ تعالیٰ کے
فیصلہ اور تقدیر سے قرآن پاک کی بہت سی آیات اور متعدد روایات حدیث
اسی پر شاہد ہیں۔ پھر بھی ایسا نہیں ہے کہ اسباب کے درجہ میں اس نے اسباب
میں کوئی ہدایت نہ دی ہو۔ ہدایت دی اور نہایت مفید ہدایت دی۔ ایک
طرف تو اس نے تولد اور قناعت کی پر زور تعلیم دی۔ جبکہ سب سے زیادہ خرابی
فسادِ معاشرہ اور بد امنی تک نوبت ان ہی دو اخلاقی قدروں سے محدود کیوجہ

سے پہونچتی ہے دوسری طرف اس نے کسب اور محنت کو خا اور سول کے نزدیک نہایت پسندیدہ عمل اور اس سے غفلت کو ایک بھرانہ فعل قرار دیا۔

اور عجیب تر بات یہ ہے کہ روٹی کی پریشانی کو ایک مرض قرار دیکر سوشلزم نے جو اس کا علاج تجویز کیا وہ خود مستقل مرض سے کم نہیں، بلکہ اس نے تکلیفوں میں مزید اضافہ کر دیا۔ کیونکہ سوشلزم نے جس سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف علم بلند کیا تھا اس کا نقطہ نظر تو یہ ہے کہ غریبوں کی تعداد گھٹے اور مالداروں میں اضافہ ہو، اور مالداروں میں ہی نہیں بلکہ مالداروں کی مالداروں میں بھی زیادتی ہو، خواہ اس کی کوئی بھی تدبیر ہو، مگر ظاہر ہے کہ اس نقطہ نظر کی کامیابی کے لئے جب جائز ناجائز اور حق ناحق کی تمیز باقی نہیں رہے گی تو سماج کیسے سدھر سکتا ہے، معاشرہ اخلاقی ق۔روں سے محروم ہی ہوگا۔ اور وہی ہوا۔ اس کے بعد سوشلزم نے یہ کیا کہ مالداروں کو ان کی سطح سے کھینچ کر غریبوں کی صف میں لاکھڑا کیا۔ ان کو ان کی ملکیتوں اور ان کے منافع سے محروم کیا، نتیجہ یہ ہوا اور ہو رہا ہے کہ جو بے صلاحیت تھے وہ تو بڑھنے کے جوں کے توں رہے، جو کچھ مالداروں سے چھین کر دیا، اس کو بھی ضائع کر دیا۔ اور جو مالدار سے غریب بن گئے ان کے دل و دماغ میں ان اصلی غریبوں اور جنہوں نے ان کو تہیدست کیا ان کی طرف سے شدید بغض و نفرت پیدا ہو گئی۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات بھی ملک اور سماج کے لئے تباہ کن ہی ہے۔

اقتصادیات میں | اسلام نے یہ معتدل اور فطری راہ اختیار کی کہ دولت کی تقسیم اسلام کا فطری نظام | میں عدل ہونا چاہئے اور عدل کے معنی یہ ہیں کہ کسی فرد کو اس کی جائز ملکیت اور اس کے جائز منافع سے ہرگز محروم نہ کیا جائے۔ اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں اس کی صلاحیت کی مظہر ہیں، لیکن جو کسی بھی وجہ سے محتاج اور تہیدست ہیں ان کا جزوی حصہ جو ان کی ناگزیر ضرورتوں کے لئے کافی ہو سکے مالداروں کے زائد از ضرورت

اور اضافہ پذیر اموال میں مقرر کر دیا۔ اور اس کو محض معاشرتی مسئلہ نہیں قرار دیا، بلکہ مذہب کا اہم فریضہ بنا کر اس کے تارک کو نہایت المناک سزا کا مستحق قرار دیا۔ — ذرا سوچئے کہاں مساوات کا غیر فطری نعرہ اور اس کے لئے نامعقول جدوجہد اور کہاں عدل کا وہ فطری نظام جو اپنے ساتھ عملی کامیابی کی زبردست تاریخ رکھتا ہے۔

سوشلسٹ مسلمان | اس صورت میں بھلا کیسے سوشلزم کو اسلام سے منسلک کیا جاسکتا ہے، بعض لوگ جب اسی واضح فرق کو ختم کرنے سے عاجز ہو گئے تو اپنی دانست میں ایک نہایت منصفانہ بات کہی کہ ہمارا مذہب بیشک اسلام ہے، اور اسی کی نسبت سے ہم مسلمان ہی ہیں لیکن اقتصادیات کے معاملہ میں ہم سوشلسٹ ہیں اں کی اس بات کے درجی مطلب ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ اقتصادی معاملہ میں ہم کسی بھی نظریہ اور کسی بھی نظام عمل کو اختیار کرنے میں آزاد ہیں، اسلام کا ہمارے اس خالص دنیاوی مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور دوسرے یہ کہ اسلام نے اقتصادیات کے سلسلہ میں جو نظام پیش کیا ہے وہ چونکہ اس دور میں ناکام ہے اس لئے ہم نئے نظام سوشلزم کو اپنا رہے ہیں۔

معلوم نہیں ان دونوں میں سے ان کا اپنا مطلب کونسا ہے۔ اور کیا وہ اس کی سنگینی سے باخبر بھی ہیں یا نہیں؟ تاہم ایسوں کے لئے قرآن حکیم کا یہ واضح خطاب موجود ہے۔

اے ایمان والو! اسلام میں پورے پورے داخل ہو جاؤ اور دھاندلیات میں پڑ کر شیطان کے قدم بقدم مت چلو واقعی دو تمہارا کھلا دشمن ہے پھر اگر تم بعد اس کے کہ تم کو واضح دلیلیں پہنچ

(۱) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ تِلْكَ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ

عَزِيزٌ حَكِيمٌ - (القرآن - البقرہ)

چکی ہے صراطِ مستقیم سے لغزش کرنے لگو تو یقیناً
کر رکھو کہ حق تعالیٰ بڑے زبردست ہیں حکمت
والے ہیں (ترجمہ حضرت تھانوی)

(۲) اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَرُسُلِهِ
وَيُرِيدُوْنَ اَنْ يُفْرِقُوْا بَيْنَ اللّٰهِ وَ
رُسُلِهِ وَيَقُوْلُوْنَ نُوْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ
بِبَعْضٍ وَيُرِيدُوْنَ اَنْ تَتَّخِذَ الْاٰبِيْنَ
ذٰلِكَ سَبِيْلًا اُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ
حَقًّا وَاَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِيْنَ عَذَابًا مُّهِينًا
(القرآن - النّار)

جو لوگ کفر کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے ساتھ اور
اس کے رسولوں کے ساتھ اور یوں چاہتے
ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اور اس کے رسولوں
کے درمیان فرق رکھیں اور کہتے ہیں کہ ہم
بعضوں پر تو ایمان لاتے ہیں اور بعضوں
کے منکر ہیں۔ اور یوں چاہتے ہیں بین بین
ایک راہ تجویز کریں۔ ایسے لوگ یقیناً کافر
ہیں اور کافروں کے لئے ہم نے اہانت آمیز
سزا تیار کر رکھی ہے۔ (ایضاً)

مسئلہ انتخاب اور | بہر حال اسلام سے جمہوریت یا مثل جمہوریت کا جو رشتہ جوڑا
دو فکرین کی تحقیقات | گیا اس کا حشر تو دیکھ لیا۔ اب اس بنیاد پر انتخاب امیر اور
خلفاء راشدین کو چنے جانے کے طریق کار کی جو تعبیر کی ہے اس کو بھی ملاحظہ فرمائیے۔
ڈاکٹر طحسین لکھتے ہیں۔

”نیز یہ بات بھی نہایت اہم ہے کہ خلافت کی اساس بیعت پر قائم ہے
یعنی عوام اور جمہور کی مرضی پر اس کا مطلب یہ ہوا کہ خلافت امیر اور
عوام کے مابین ایک معاہدہ جو ایک طرف خلفاء کو اس بات کا پابند
بناتا ہے کہ وہ اہل ملک پر حق و انصاف کے ساتھ حکومت کریں گے ان
کے مصالح کی رعایت اور معاملات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت

پاک پر عمل کریں گے۔ اور دوسری طرف مسلمانوں پر یہ ذمہ داری عائد کرتا ہے کہ وہ امیر کی اطاعت اور اس کے ساتھ خیر خواہی اور مدد کا معاملہ کریں گے۔

لہذا کسی خلیفہ کو اس بات کا حق نہیں ہے کہ وہ اپنی امارت اور حکمرانی مسلمانوں پر اپنی طرف سے تھوپ دے۔ (افتخار الکبریٰ)

اسی طرح ایک دوسرا حوالہ ملاحظہ ہو۔ محترم مولانا حامد الانصاری غازی صاحب اپنی کتاب "اسلام کا نظام حکومت" میں لکھتے ہیں۔

"اسلامی حکومت میں ریاست عامہ کے رئیس عام کا تقرر کسی ایک قانون

اصول اور سیاسی حکم کا پابند نہیں ہے۔ اس کا تقرر ایک عام

انتخابی مہم ہے جس کے لئے چند قانونی اصول اور ایک سے زیادہ

صورتیں اور شرطیں متعین ہیں۔ جن میں سے ہر اصول ہر صورت

اور ہر قانون و ضابطہ دین کے تحفظ کے بعد مرضی عامہ رائے عامہ

اور اجماع امت کے تابع ہے۔ نظام حکومت ص ۳۶۲

اس کے بعد مولف موصوف نے ہر ایک خلیفہ راشد کے انعقادِ خلافت کے بیان میں

بیعت عامہ اس طرح بنیادی اہمیت دی کہ گویا خلافت کا تحقیق بیعت عامہ کی

بنا پر ہوا، مثلاً حضرت صدیق اکبر کے تذکرہ میں تحریر فرمایا۔

"جمہور امت شوریٰ کے کھلے اجلاس میں جمع ہو کر صاف اور تیز

رہنما بحث کرتے ہیں اور نتیجہ کے طور پر ایک شخص پر جمع ہو جاتے

ہیں امت کی مرضی اجماع کی شکل اختیار کر لیتی ہے امت کا فیصلہ

افراد کے ارادوں اور جماعتوں کے رجحانات پر غالب آ جاتا ہے

ایک شخص ہمت اجتماعی کا قائد و امام تسلیم کر لیا جاتا ہے اس کے

نام پر بیعت کر لی جاتی ہے۔ (۱۷)
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں لکھا ہے۔

”اس صورت میں خلیفہ وقت اپنے جانشین کا نام تجویز کرتا ہے، مجوزہ نام اہل حل و عقد کے شورشی میں آتا ہے اس کے بعد مرضی عامہ حاصل کرنے کے لئے پیش ہوتا ہے اور جب یہ تینوں مرحلے گزر جاتے ہیں تو مجوزہ شخص اپنے عہدے پر آ جاتا ہے۔“ (۱۸)

اب آپ ان تعبیرات کو حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ کی گذشتہ اوراق میں نقل کردہ تعبیرات سے موازنہ کیجئے اور دیکھئے کتنا فرق ہے اور ایک تاریخی بات کی نوعیت کس طرح بدل جاتی ہے۔ ————— واقعہ یہ ہے کہ اپنے دور کے رجحانات سے خود کو بچا کر بے چلنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ ہمارے دل میں ڈاکٹر طاہر حسین اور مولانا غازی صاحب دونوں کا حد درجہ احترام ہے اور ان کی ذہانت و فطانت اور وسعتِ علم کا بھرپور اعتراف کرتے ہیں۔ لیکن چوں کہ یہ مسئلہ علمی اور تاریخی ہے اس لئے اگر ہمارا ذہن ان دونوں بزرگوں کے نظریہ سے میل نہ کھائے تو اس سے احترام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کیونکہ اختلافِ نظریہ سے ہے نہ کہ شخصیت سے۔ اور اس طرح کا اختلاف تو استاد شاگرد کے درمیان بھی جائز ہے۔

بیعت کے معنی | اس سلسلہ میں ایک بات تو یہ دیکھنی ہے کہ بیعت کے معنی کیا ہیں ڈاکٹر طاہر حسین نے اس کے معنی معاہدہ کے لئے دیے ہیں۔ یعنی بیعت اس معاہدہ کا نام ہے جو حاکم اور محکوم کے درمیان ہو۔ کہ دونوں ایک دوسرے سے متعلق اپنے فرائض کی انجام دہی کا عہد کرتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بیعت کے معنی معاہدہ ہونا لغت عرب کی کتابوں میں ہے۔ لیکن میں پوچھتا ہوں کہ کیا پیغمبر سے یا اللہ سے بھی بیعت کے یہی معنی ہوں گے۔ آیت قرآنی۔

ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله
(الفتح)

جن لوگوں نے آپ سے بیعت کی ہے دراصل
انھوں نے اللہ سے بیعت لی ہے۔

میں معاہدہ کی آخر کیا نوعیت ہے ؟
ہم تو یہ سمجھتے ہیں کہ بیعت کے معنی وعدہ اطاعت و فاداری کے ہیں۔ اور
یہ معنی بھی لغت میں موجود ہیں۔

والبيعة المبايعه الطاعة
اور بیعت کے معنی مبايعت (باہمی معاملہ
اور عہد کرنے) اور طاعت و فرمانبرداری کرنا ہے

بیعت کے یہ معنی ہر جگہ منطبق ہوتے چلے جائیں گے۔ خواہ اللہ تعالیٰ کے رسول
سے ۱۰ امیر اور خلیفہ سے ہو یا کسی عالم اور شیخ طریقت سے۔

ہاں اس صورت میں یہ لازمی طور پر ماننا پڑے گا کہ خلیفہ کی خلافت کا تحقیق
پہلے ہو چکا ہے، تب ہی اس سے وعدہ فاداری بصورت بیعت کیا جا رہا ہے۔
بیعت بمعنی معاہدہ | اور اگر یہ مان لیا جائے کہ بیعت کے معنی معاہدہ کے ہی ہیں
کی غلطی | تو سوال یہ ہے کہ اس معاہدہ کا انعقاد تحقیق خلافت سے
پہلے ہے یا بعد ؟ اگر اسی سوال کی مزید وضاحت مطلوب ہے تو سنئے معاہدہ

کی دو ہی نوعیتیں ہیں اور ہو سکتی ہیں۔

- (۱) کچھ لوگ (خواہ ہزار ہوں یا لاکھ) ایک شخص سے یہ کہیں کہ اگر آپ خلیفہ بن گئے
تو ہم آپ کی اطاعت بھی کریں گے اور نصرت بھی لیکن آپ کو بھی ہمارے ساتھ
یہ یہ معاملہ کرنا ہو گا۔ وہ شخص یقین دلاتا ہے کہ میں ضرور تمہیں یہ سہولتیں بہم پہنچاؤں گا۔
- (۲) کچھ لوگ (خواہ ہزار ہوں یا لاکھ) ایک شخص سے یہ کہیں کہ آپ اس ملک کے حاکم

اور خلیفہ ہیں۔ ہم آپ کو آپ سے اطاعت کا اور نصرت کا عہد کرتے ہیں۔ لیکن اب بھی وعدہ کیجئے کہ ہمارے ان ان ضرورتوں کو پورا کریں گے۔ وہ شخص اس کا وعدہ کر لیتا ہے، ظاہر ہے کہ ان دونوں صورتوں کے علاوہ تیسری کوئی صورت معاہدہ کی نہیں ہو سکتی لہذا اب بتایا جائے کہ بیعت مذکورہ میں معاہدہ کی کونسی صورت ہے؟ جو بھی صورت ایجابے اس کا تعلق تحقق خلافت سے کچھ بھی نہ ہو گا۔ کیونکہ پہلی صورت میں بوقت بیعت خلافت کا وجود نہیں تھا۔ اور دوسری صورت میں بیعت سے پہلے خلافت کا انعقاد ہو چکا ہے۔

بیعت کی ایعتقاد خلافت سے بے تعلق

اس لئے ماننا پڑے گا کہ بیعت عامہ کا تحقق و انعقاد خلافت کوئی تعلق نہیں ہے۔ ہاں بعد خلافت سے ہے۔

جس کی صورت یہ ہے کہ ایک اہل اور شرائط خلافت کے حامل شخص کے روبرو قبول خلافت کا مرحلہ آتا ہے۔ خواہ خلیفہ کی وفات یا معزولی کی وجہ سے از خود یا کسی ایک فرد یا چند افراد کی طرف سے پیشکش کی بنا پر۔ اور وہ شخص اس خلافت کی ذمہ داری کو اور اس کے منصب کو قبول کر لیتا ہے اس قبولیت کا نام تحقق خلافت ہے۔ اس کا اعلان (کسی بھی صورت سے) ہوتا ہے اور لوگ بیعت کی صورت میں اظہار و قیاداری کرتے ہیں۔

خلفاء راشدین کی | میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ دور نبوت سے ہی یہ بات متعین تھی ترتیب اور فرمان نبویؐ کہ پہلے خلیفہ حضرت صدیق اکبر۔ اور دوسرے حضرت فاروق اعظم، تیسرے حضرت عثمان غنی۔ اور چوتھے حضرت علی رضی اللہ عنہم اجمعین ہوں گے۔ اس کے ثبوت کے لئے درج ذیل طور قابل توجہ ہیں

الامام الفقیہ ابو محمد عبداللہ بن مسلم ابن قتیبہ الدینوری نے حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کی ایک روایت نقل کی ہے۔

قال اخبرنا محمد بن النبی قال ارسلنی ابن مبارک نے کہا کہ ہم کو محمد بن زبیر نے

عمر بن عبد العزیز الی الحسن البصری
رحمہ اللہ تعالیٰ اسالہ ان کان رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم استخلف
ابوبکر رضی اللہ عنہ فانتہ فاستوی
جالسا وقال ای والذی لا الہ الا هو
استخافہ وھو کان اعلم باللہ تعالیٰ
واقفی للہ تعالیٰ من ان یتوثن علیہم
لولہ یا مرۃ ۱۵

خبر دی کہ مجھے حضرت عمر بن عبد العزیز نے
حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کی خدمت میں
بھیجا تا کہ میں دریافت کروں کہ کیا رسول
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر
رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا تھا۔ میں
حضرت حسن بصری کے پاس آیا اور پوچھا،
تو وہ سیدھے ہو کر بیٹھ گئے اور جواب
میں یہ کہا کہ قسم ہے اس ذات کی جس کے
سوا کوئی معبود نہیں آپ نے ان کو خلیفہ
بنایا تھا، اور حضرت ابوبکر بڑے عالم ربانی
ہونے کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے سب سے
زیادہ ڈرنے والے بھی تھے۔ لہذا اگر
ان کو اس امر کا حکم نہ دیا گیا ہوتا تو وہ
ہرگز لوگوں پر مسلط نہ ہوتے۔

اسی طرح مشہور حدیث ہے کہ مرض وفات میں جب نماز کا وقت آیا تو آپ نے امت
کی غرض سے جس کو جن الفاظ سے طلب فرمایا ان سے سب نے یہ سمجھا کہ حضرت ابوبکر
صدیق رضی اللہ عنہ مطلوب ہیں اور اہل فہم نے یہ بھی سمجھ لیا تھا کہ اس وقت کی سپردگی امت
کوئی وقتی اور معمولی بات نہیں ہے، بلکہ اسی راستہ سے مستقل کے لئے خلیفہ ساری
بھی مطلوب ہے، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ سمجھ کر کہ یہ بڑے جھیلے کا کام ہے حضرت ابوبکر

کو اس میں مبتلا ہونے سے بچایا جائے۔ تو چاہا کہ یہ بات حضرت عمرؓ کی طرف منتقل ہو جائے۔ مگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر جو ارشاد فرمایا تھا اس کو ملاحظہ کیجئے۔

فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ افْكَنْ صَوَابًا
يُوسِفُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اُدْعُوْنُ لِي

تم تو حضرت یوسف علیہ السلام کے قصہ الی

حبیبی اتما فعل ما اودمرک

عورتیں جو میرے پاس میرے حبیب کو بلاؤ

میں وہی کروں گا جس کا مجھے حکم دیا گیا ہے۔

کیا اس سے یہی نہیں ثابت ہوتا کہ آنحضرتؐ نے باصر ابو بکر صدیقؓ کو یہ امامت اسی لئے سپرد فرمائی کہ یہ خلافت کا پیش خیمہ تھی جو پہلے سے متعین و مقدر ہو چکی تھی اور اس مقصد کو سمجھ کر ہی حضرت عائشہؓ نے ٹالنا چاہا تھا۔ اور پھر اسی لئے بوقت بیعت خلافت حضرت عمر فاروقؓ نے یہ حملہ کیا تھا۔

”اے ابو بکر کیا کسی کو یہ بات زیب دے گی کہ وہ تم سے اوپر ہو۔ تم غار کے ساتھی دوہیں گے ایک ہو۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تم کو نماز کی امامت کا حکم دیا تھا اس لئے اس منصب خلافت کے تو تم ہی اہل ہو“ ۱

ثقیفہ نبی ساعدہ | میں کہتا ہوں کہ اگر یہ سب نہیں تھا تو ثقیفہ نبی ساعدہ کے ہنگامہ اور شیخین | خیر بحث و مباحثہ میں حضرت ابو بکرؓ نے کیوں جا کر دخل اندازی کی تھی۔ اور فخر جاسر عینؓ کے الفاظ میں کہ جیسے ہی دہاں مجمع انصار کے بیچ درپیش مسئلہ خلافت اور حضرت سعد بن عبادہ کی تقریر کی اطلاع حضرت صدیق اکبرؓ کو ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو سمراہ لیا۔ اور دونوں تیزی کے ساتھ دہاں جانے کے لئے نکل کھڑے ہوئے۔

(۱) الامامة والسياسة ص ۳ (۲) ایضاً ص ۲ (۳) ایضاً ص ۵

اور پھر وہاں پہونچ کر اپنے دلائل سے ان سب کو دبا لیا، یہ آخر کیوں ہوا۔ کیا اس لئے کہ حضرت صدیق اکبرؓ از خود حاکم عرب بننے کے آرزو مند تھے، کیا امت میں سب سے بلند رتبہ، بلکہ پیغمبرؐ کے بعد دوسرے نمبر کی شخصیت، جس کے زہد و تقویٰ اور شانِ استغناء اور دنیا اور امور دنیا سے بے رغبتی چار دانگ عالم میں مشہور ہے اس سے اس بات کی توقع کی جاسکتی ہے، اور اگر معاملہ کی نوعیت یہی تھی تو کیا تمام صحابہ مہاجرین و انصار کے مجمع پر جادو کر دیا تھا کہ زوردار بحث کے باوجود پھر ان سب نے گردنیں جھکا دیں اور سب نے صدیق اکبرؓ کی خلافت کو بلا چون و چرا تسلیم کر لیا۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ یہ سب بغیر اس حقیقت کے سامنے آئے ہو گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت کے لئے پہلے ہی سے صدیق اکبرؓ کی ذات متعین شدہ ہے ہاں چوں کہ کوئی مسئلہ شرعیہ فقہیہ نہیں تھا۔ اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً اور باقاعدہ نامزدگی نہیں فرمائی تھی اور غالباً بوقت شدتِ مرض کرنی چاہی تو اللہ تعالیٰ کو منظور نہیں ہوا کہ ایسا ہو۔ کیونکہ شاید اگر ایسا ہو جاتا، تو قیامت تک کے لئے اس میں وراثت و ولیعہد ہی متعین ہو جاتی۔ اور نظامِ انتخاب کا اصول ہی مختل ہو کر رہ جاتا۔ اس لئے آپؐ نے اشارۃً ہی اپنے منشا کی اور فیصلہ کی اطلاع دی ہوگی۔ اور اسی وجہ سے سوائے چند مخصوص عہدوں کے تمام صحابہؓ اس سے باخبر نہ ہوئے اسی لئے تصیفِ نبی سادہ میں بحث کھڑی ہو گئی۔ لیکن جیسے ہی حقیقت واضح ہوئی تو وہ بحث بھی ختم ہو گئی۔

اسی طرح یہ حدیث بھی ملاحظہ کیجائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آج رات

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بھگو دکھلایا گیا کہ ایک مرد صلح اور حاصل خواہ

أدعی اللیة رجل صالح کان اباً بکر نیط

یہ تھا کہ گویا کہ ابو بکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

بر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیط عمری بکر

وَنِيْطُ عَثْمَانُ لِيُمِرَّ قَالَ جَابِرٌ قُلْنَا قَمْنَا مِنْ عِنْدِ
رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْنَا
اِمَّا الرَّجُلُ الصّٰلِحُ فَرَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاِمَّا نَوْطُ بَعْضُهُمْ بَعْضٍ
فَهُم دَلَالَةُ الْاَمْرِ الَّذِي يَبْعَثُ اللّٰهُ بِهِ
رَسُوْلَهُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ۱۵

کے نائب بنائے گئے۔ اور عمر ابو بکر کے نائب بنائے
گئے اور پھر عثمان عمر رضی اللہ عنہم کے نائب بنائے
گئے۔ حضرت جابرؓ راوی فرماتے ہیں کہ جب
ہم آپ کے پاس سے اٹھ کر گئے تو ہم نے آپس میں
کہا کہ یہ جل صالح تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں
اور یہ جو ایک دوسرے کے نائب ہوئے
ہیں۔ یہ اسی معاملہ کے والی اور ذمہ دار ہیں
جس کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے مبعوث
فرمایا ہے۔

حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے اور ان کے بقول سب حاضرین نے مذکورہ بات کی
نوعیت کو اسی لئے سمجھا تھا کہ وہ پیغمبر کے خواب کی حقیقت سے باخبر تھے۔
اس حدیث میں بالترتیب تینوں حضرات خلفاء راشدین کا تذکرہ ہے
میں پوچھتا ہوں کہ یہ اور اس طرح کی متعدد روایات کا محل آج سب یہی سمجھتے
ہیں کہ خلفاء اربعہ کی خلافت کی نشاندہی کی گئی ہے، سوال یہ ہے کہ کیا
اسی طرح ان حضرات صحابہؓ نے نہ سمجھا ہو گا۔ جن کے سامنے یہ حدیثیں
آپؐ نے بیان فرمائی ہوں گی۔ یا بعد میں ان تک پہنچی ہوں گی؟

باقی

گزارش

خط و کتابت کرتے وقت اپنے رسالہ کی چٹ نمبر کا حوالہ ضرور دیدیا کریں

(منہجر برہان)

۱۵ مشکوٰۃ شریف کتاب المناقب ص ۵۴۳ (مطبوعہ رشیدیہ دہلی)

تبصرے

تاریخ میوچھتری از مولانا حکیم عبدالشکور مرحوم تقطیع کلاں ضخامت ۶۱۲ کتابت
وطباعت بہتر قیمت بجلد - 257 -

پتہ: چودھری نسیم میوہالی اسکول، نوح ضلع گڑگاؤنہ، ہریانہ

ہندوستان میں کثرت سے جو قومیں آباد ہیں ان میں ایک بڑی وسیع قوم میوہ ہے جس کی بڑی اور یکجائی آبادی ہریانہ، پنجاب اور راجستھان کے بعض علاقوں میں ہے یہ ایک نہایت قدیم قوم ہے جس کا نسبی تعلق شری کرشن جی اور راجندر جی سے ہے سندھ کی ابتدائی اسلامی فتوحات کے زمانہ میں ان میں اسلام پہلنا شروع ہوا پھر اسلامی لشکروں کے جلو میں علماء اور صوفیاء کے جو گروہ ہندوستان آئے اور مختلف حصوں میں پھیلے رہے ان کے فیض سے ان لوگوں میں اسلام کی اشاعت برابر ہوتی رہی یہاں تک کہ ان کی عظیم کثرت مسلمان ہو گئی اگرچہ وقتاً فوقتاً ان میں علماء اور باب منہر پیدا ہوئے، لیکن مجموعی اعتبار سے یہ قوم ہمیشہ مسلمان رہی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ ان لوگوں نے مسلمان سلاطین کے مقابلہ میں ہندو راجاؤں بہاراؤں کا ساتھ دیا تھا اس لئے اسلامی سلطنت نے ان کو ہمیشہ نظر انداز کیا اور ان کی اصلاح کے لئے کوئی قدم نہیں اٹھایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی عظیم کثرت عام رہیں سہیں میں ہندو عادات و رسوم کا شکار رہی۔ البتہ انگریزوں کے زمانہ میں بعض میداتی روشن خیال حضرات کی کوششوں اور ادھر مولانا محمد الیاس صاحب رحمۃ اللہ علیہ

کی تبلیغی جدوجہد کے باعث انگریزی اور دینی تعلیم کا چرچا ہونا شروع ہوا اور اب حال یہ ہے کہ اسی قوم میں مذہبی اور دینی بیداری بھی ہے جس کے باعث ان کے اپنے دینی مدارس و مکاتب ہیں اور جید علماء اور دوسری جانب انگریزی تعلیم کے باعث ان میں اچھے اچھے ڈاکٹر، انجینئر، ٹیچر اور دوسرے شعبوں کے ماہر پیدا ہو رہے ہیں۔

اس کتاب میں فاضل مصنف نے بڑی تحقیق و تدقیق اور ربط و تفصیل سے اسی قوم کی تاریخ قلمبند کی ہے جس میں انہوں نے لفظ میو کی اور اس قوم کے دوسرے میوں ناموں کی تحقیق کرنے کے بعد ان کا جغرافیہ، اون کی اصل اور نسل ان کی مختلف شاخیں، اون کے قبیلے اور ذاتیں، عادات و خصائل، رسم و رواج، زبان، ادب، اون میں عہد بعہد انقلابات و تغیرات، سیاسی، سماجی، معاشی اور دینی و اخلاقی حالات ان میں سے ہر ایک چیز پر سیر حاصل کلام کیا ہے اور جو کچھ لکھا ہے تحقیق اور حوالوں سے لکھا ہے قرآنِ اردو زبان میں اس موضوع پر اسی درجہ مفصل اور تحقیقی کتاب اب تک نہیں لکھی گئی تھی مصنف نے اپنی داستانِ حضرت انسان کی پیدائش سے شروع کی ہے، چنانچہ شروع کے چند ابواب میں تخلیقِ آدم، آریہ قوم اور اوس کے اصل وطن سے بحث کرنے کے بعد یہ ثابت کیا ہے کہ عینی بھی آریہ اقوام ہیں (جن میں میو، جاٹ وغیرہ سب شامل ہیں) وہ سب عربی الاصل اور آلِ ابراہیم ہیں اس سلسلہ میں ایک مستقل باب میں دلیلِ گفتگو کر کے یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم اور ہندوؤں کے مشہور دیوتا برہما جی درحقیقت دونوں ایک ہی ہیں، چنانچہ قرآن مجید میں جن صفات ابراہیم کا ذکر ہے وہ برہما جی کی طرف منسوب وید ہے اور ہندوؤں کا جو مشہور تہوار ہولی ہے اس کے متعلق بھی لکھتے ہیں کہ "ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں حضرت ابراہیم خلیل علیہ السلام کے اس واقعہ کی یاد کو تازہ رکھنے کے لئے ہولی کی رسم کو جاری کیا گیا ہے جس میں آگے چل کر پھر کہتے ہیں "آگ کی مہمان اور ستائش جو رنگ دید میں موجود ہے وہ بھی حضرت

ابراہیم کی آگ کے گلزار اور موجب سلامتی بن جانے کی طرف اشارہ کر رہی ہے (ص ۹۰) مزید لکھتے ہیں: اس بات کے قوی قرائن موجود ہیں کہ ویدک تعلیم اپنی ابتدائی اور اصلی حالت میں خالص توحیدِ الہی پر مبنی تھی اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ کی تعلیم بھی (ص ۹۰) ہم ہندوستان میں جن کو برہمن کہتے ہیں ان کے متعلق فاضل معارف کا قیاس ہے کہ برہمن درحقیقت باپل کے وہی لوگ ہیں جو حضرت ابراہیم کے ہاتھ پر اسلام لے آئے تھے اور جو غرور و (مخاک) کے مظالم سے تنگ آکر ہندوستان میں آئے اور علمِ جیوش کے بانی قرار پائے (ص ۹۰) عرض کہ یہ ساری بحث بڑی دلچسپ اور پڑھنے کے لائق ہے، ہماری گزارش یہ ہے کہ اگرچہ اس سلسلہ میں ابھی کوئی قطعی بات نہیں کہی جاسکتی لیکن اس میں شبہ نہیں کہ متقدمین میں عبدالکریم شمس رستائی نے بھی اپنی کتاب ”الفصل فی الملل والنحل“ میں حضرت ابراہیم اور برہمائی کے ایک ہونے کا تذکرہ کیا ہے۔ علمائے متاخرین میں مولانا سید مناظر احسن گیلانی کا خیال بھی یہی تھا۔ ہمارے خیال میں موجودہ اردو کی تہذیب پر اگرچہ ریسرچ کا کام مکمل نہیں ہوا، لیکن اب تک جو کام ہو چکا ہے اس سے بھی اسی پر روشنی پڑتی ہے کہ ہندوستان اور جنوبی عرب کے تعلقات بہت قدیم سے تھے اسی لئے ان کی ادبی زبان کی تہذیبوں میں قریبی مماثلت ملتی ہے، زبان و بیان سلیس اور عام فہم ہے، لیکن میواتی زبان کے الفاظ کی کثرت کے باعث بعض بعض جگہ تنقید پیدا ہو گئی ہے اور بعض جگہ ان کے قلم سے نامناسب الفاظ بھی نکل گئے ہیں مثلاً ایک جگہ قرآن اور بائبل دونوں کے متعلق کہتے ہیں: ان میں بہت سی قوموں کے حالات ملتے ہیں، مگر ان میں ترتیب نہیں پائی جاتی کیونکہ انہیں مختلف مقامات پر بصیرت و عبرت کے نقطہ نظر سے لکھا گیا ہے (ص ۸۸) بہر حال اس میں شبہ نہیں کہ کتاب بڑی محنت، تلاش اور تحقیق سے لکھی گئی ہے اس کا مطالعہ اور بابِ ذوق کے لئے عموماً اور تاریخ کے طلباء کے لئے خصوصاً مفید اور بصیرت افروز ہوگا۔

عبد اللہ حبیب شریح شہید الحبیب (عربی) از مولانا نیاز محمد صاحب میواتی تقطیع متوسط
ضخامت ۲۰۸ صفحات، کتابت و طباعت معمولی قیمت درج نہیں۔

پتہ: مدرسہ عربیہ قاسم العلوم ڈاکخانہ نور۔ ضلع گڑگاہوں، ہریانہ۔

مولانا مفتی الہی بخش صاحب کاندھلوی حضرت شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کے تلمیذ
خاص اور اپنے عہد کے صاحب تصانیف کثیرہ بلند پایہ عالم اور محقق تھے۔ موصوف نے
شیم الحبیب کے نام سے ایک مختصر رسالہ عربی میں لکھا تھا جس میں شمائل، ترمذی اور
قاضی عیاض کی شفا سے اخذ کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل و خصائل سے متعلق
روایات کو یکجا کر دیا گیا تھا مولانا نیاز محمد صاحب جو خود میوات کے جید عالم اور مصنف
ہیں، انہوں نے اس کتاب میں اس رسالہ کی شرح لکھی ہے جس میں روایات کی سند پر محدثانہ
کلام کے ساتھ شکل الفاظ اور عبارتوں کا ادبی، نحوی۔ اور لغوی حل لکھا گیا ہے،
اس بنا پر یہ کتاب اس کی مستحق ہے کہ مدارس عربیہ کے عربی ادب کے نصاب میں شامل
کی جائے۔ شروع میں مولانا حبیب الرحمن صاحب میواتی کے قلم سے صاحب حسن اور
مشارح دونوں کے احوالی و سوانح اور علمی کارناموں کا مقبرہ اور معلومات افزا تذکرہ
ہے لیکن انیسویں ہے کتاب چھپی بہت بد نما اور غلط ہے، اسے عربی ٹائپ میں چھپنا چاہئے تھا
نذر خسرو مرتبہ باب الیس۔ الیس لایبہ صاحب، تقطیع متوسط ضخامت ۹۰ صفحات
کتابت و طباعت اور کاغذ اعلیٰ قیمت ۷/- پتہ: کے، ۱۲۳ کیرتی نگر نئی دہلی

110015

خسرو صدی تقریبات کے سلسلہ میں کتابیں شائع ہوتی ہیں مقالات لکھے گئے تقریریں
ہوئیں لیکن الیس، الیس لایبہ صاحب جو اردو زبان کے دلدادہ اور خود صاحب ذوق
ادیب ہیں وہ بارگاہ خسروی میں ایک انوکھا نذرانہ عقیدت لیکر حاضر ہوئے ہیں
موصوف نے اس کتاب میں اردو کے ان اشعار کو یکجا کر دیا ہے (باقی صفحہ ۳۹)

حج کمیٹی

(پارلیمنٹ کے ایکٹ نمبر ۵۱-۱۹۵۹ء کے تحت تشکیل شدہ ادارہ)

پروگرام حج ۱۹۷۷ء

بھائی سے بحری جہازوں کی روانگی :- ہم انتہائی مسرت کے ساتھ ذیل میں حج ۱۹۷۷ء کے لئے جہازوں کی روانگی کا عارضی پروگرام پیش کرتے ہیں :-

حدہ سے واپسی

بھائی سے روانگی

قبل رمضان

۲۸ نومبر ۱۹۷۷ء

۱۔ ایس۔ ایس محمدی ۱ اگست ۱۹۷۷ء -۱

۳۰ نومبر ۱۹۷۷ء

۲۔ ایم۔ وی اکبر ۳ اگست ۱۹۷۷ء -۲

بعد رمضان

۱۵ دسمبر ۱۹۷۷ء

۳۔ ایم۔ وی اکبر ۱۷ ستمبر ۱۹۷۷ء -۳

۱۷ دسمبر ۱۹۷۷ء

۴۔ ایس۔ ایس محمدی ۲۰ ستمبر ۱۹۷۷ء -۴

۲ جنوری ۱۹۷۸ء

۵۔ ایم۔ وی اکبر ۳ اکتوبر ۱۹۷۷ء -۵

۴ جنوری ۱۹۷۸ء

۶۔ ایس۔ ایس محمدی ۹ اکتوبر ۱۹۷۷ء -۶

۱۹ جنوری ۱۹۷۸ء

۷۔ ایم۔ وی اکبر ۱۸ اکتوبر ۱۹۷۷ء -۷

۲۳ جنوری ۱۹۷۸ء

۸۔ ایم۔ وی نورجہاں ۲۷ اکتوبر ۱۹۷۷ء -۸

۲۶ جنوری ۱۹۷۸ء

۹۔ ایس۔ ایس محمدی ۳۰ اکتوبر ۱۹۷۷ء -۹

۳۱ فروری ۱۹۷۸ء

۱۰۔ ایم۔ وی اکبر ۳ نومبر ۱۹۷۷ء -۱۰

کرایہ جہاز } بمبئی جڈہ اور واپسی :- بمبئی کے سفر کا کرایہ مندرجہ ذیل ہے، صرف واپسی ٹکٹ جاری کئے جائیں گے۔

کلاس	کرایہ مع خوراک	محاصل خدمت جڈہ کرایہ مکان	فاران ٹریول ٹکس	بی پی ٹی وغیرہ فیس	پلگرم پاس وغیرہ ٹکس	جج باؤس فنڈ	مجموعی رقم
فرسٹ کلاس (بالغ)	۳۸۵ روپے	۱۱ روپے	۲۸۱ روپے	۱۰ روپے	۲۲ روپے	۱۰۰ روپے	۲۵۹۳ روپے ۲۵ پیسے
فرسٹ کلاس (بچہ ایک تا دو سال)	۹۶۲ روپے ۵۰ پیسے	-	۱۲۰ روپے ۵۰ پیسے	۱۰ روپے	۲۲ روپے	-	۱۱۴۵ روپے
بنک کلاس (بالغ)	۲۰۰ روپے	۱۱ روپے	-	۵ روپے	۲۲ روپے	۵۰ روپے	۲۲۰ روپے
بنک کلاس (بچہ ایک تا دو سال)	۵۰ روپے	-	-	۵ روپے	۲۲ روپے	-	۵۴ روپے

نوٹ :- حسب ذیل سہولیات کے لئے مندرجہ ذیل زائد رقم ادا کرنی ہوگی۔

(۱) ڈی لکس کین کے لئے جس میں غسل خانہ ساتھ منسلک ہے سو روپے فی برتھ

فرسٹ کلاس کے کرایہ سے زائد ادا کرنا ہوگا۔

(۲) ڈیورمیٹری کلاس (جو صرف نور جہاں میں ہے اور جو کین کے قسم کی کلاس ہے) بنک کلاس کے کرایہ کے اوپر دو سو روپیہ زائد دینے ہوں گے۔

(۳) ایرکنڈیشنڈ بنک کلاس کے لئے جو صرف ایم۔ ڈی نور جہاں میں ہے بنک کلاس کے کرایہ سے پچاس روپے زائد دینے ہوں گے۔

ڈی لکس کین اور ڈیورمیٹری کلاس کے لئے زائد رقم جہاز کی روانگی سے صرف چھ دن قبل وصول کی جائیگی۔ اسی طرح ایرکنڈیشنڈ بنک کلاس کی سیٹ کیلئے جو صرف ایم ڈی نور جہاں میں ہے، زائد رقم بمبئی میں جہاز کی روانگی کے وقت ان عازمین حج سے وصول کی جائیگی جنکو اس جہاز میں جگہ دی گئی ہو۔ عازمین حج کو انٹیں سے کلاسیک کلاس کی زائد رقم جہاز کے کرایہ کے ذرائع میں ہرگز شامل نہیں کرنی چاہئے ایک سال سے کم عمر بچوں سے صرف، ہم روپے برائے پلگرم پاس اور بی پی ٹی وغیرہ کی فیس وصول کی جائیگی۔

بچے جن کی عمر دو اور سولہ سال کے درمیان ہوگی ان کو حج پر جانے کی اجازت نہیں دی جائیگی۔ البتہ

والدین اپنے ساتھ صرف دو سال تک کی عمر کے بچے لے جاسکتے ہیں بشرطیکہ ایسے بچوں کی عمر سوار ہونے کی تاریخ سے

تک دو سال سے زیادہ نہ ہو جس کے لئے متعلقہ حکام سے حاصل کردہ پیرائشی سرٹیفکیٹ درخواست کے ساتھ ہونا لازمی ہے۔

پابندیاں :- حکومت ہند نے عازمین حج کے مفاد میں اور انکی بھلائی کے پیش نظر بعض پابندیاں عاید کی ہیں۔ لہذا عازمین حج کو مشورہ دیا جاتا ہے کہ ان عائد کردہ پابندیوں کو اچھی طرح سمجھ کر درخواست دیں۔ درج ذیل عازمین کی درخواست قبول نہیں کی جائیں گی۔

(۱) وہ افراد جو گزشتہ ۵ سال یعنی ۱۹۷۳ء تا ۱۹۷۶ء کے درمیان ہندوستان کے کسی بھی حصہ سے فرضیہ حج ادا کر چکے ہیں، ایسے افراد حج بدل پر بھی نہ جاسکیں گے۔

(ب) بچے جن کی عمر دو اور سو سال کے درمیان ہوگی۔

(ج) وہ عازمین جن کے پاس غیر ملکی زرمبادلہ دو ہزار سعودی ریال سے کم ہوگا، گزشتہ سال ایک ہزار نو سو پچاس سعودی ریال برابر تھے پانچ ہزار اکتیس روپے کے۔ اس سال کی ہندوستانی رقم ۵ ہزار دو سو روپہ کے لگ بھگ ہوگی لیکن صحیح رقم بعد میں بتائی جائے گی۔

(د) وہ خواتین جنہیں جہاز پر سوار ہوتے وقت پانچ ماہ یا اس سے زیادہ کا حمل ہوگا۔

(۴) درج ذیل بیماریوں اور معذوریوں میں مبتلا افراد :-

(۱) دائمی امراض (۲) تپ دق یا سل (۳) قلبی امراض (۴) شدید دمہ (۵) متعدی جزام و دیگر شدید متعدی بیماریاں یا جسمانی معذوریاں۔

نوٹ :- شدید بیماری یا کسی خاتون کے حمل پر شبہ کی حالت میں سببی میں ان کا طبی معائنہ کیا جائیگا لہذا عازمین حج غلط بیانی سے درخواست نہ دیں۔

درخواست کیجئے کا طریقہ :- حج شے کے تمام عازمین حج کیلئے انتہائی ضروری ہے کہ وہ مرکزی حج کمیٹی سببی یا اپنی مایستی حج کمیٹی سے بلا قیمت تقسیم کئے جانے والے درخواست فارم اور ہدایت کارچہ حاصل کریں۔ پرانے فارم پر کوئی درخواست قبول نہیں کی جائیگی (۱) عازمین حج جنکی درخواستیں گزشتہ ۵ سال میں مسترد ہو چکی ہوں انکو اعلان کے مطابق فوقت دی جائیگی۔ بشرطیکہ وہ گزشتہ کی نامعلوم شدہ درخواستیں نئی درخواست کے ساتھ نہ بھی کریں (۲) تمام عازمین حج اپنی درخواستیں اور لڑایہ

کی قوم نیک ڈرافٹ کی صورت میں "جج کمیٹی بجٹی" کے دفتر میں روانہ کریں (۳) تمام نیک ڈرافٹ "جج کمیٹی" کے نام جاری کیے جائیں (۴) کرایہ کی رقم کسی اشکل میں مثلاً منی آرڈر، بیمہ، چیک یا نقدیہ گز نہیں قبول کی جائیگی (۵) درخواست کے دونوں نام ہر طرح کے مکمل ہونے چاہئیں۔ ایک سال سے کم عمر کے بچے کے علاوہ تمام عازمین جج کیلئے انتہائی ضروری ہے کہ وہ پاسپورٹ سائز کا نیا فوٹو ہر درخواست پر چسپاں کریں اور مزید چار فوٹو مکمل چھ فوٹو جنکی پشت پر دستخط کنندہ کا پورا نام لکھا ہو درخواست کے ساتھ منسلک کریں۔ خواتین کا مشورہ دیا جاتا ہے کہ وہ کبھی اپنے چھ فوٹو مثل مردوں کے درخواست فارم کیساتھ روانہ کریں (۶) ریاست جموں و کشمیر، منی پور، جزائر انڈمان و ملواریا اور لکشاویکے آبیوالی درخواستوں کا انتخاب ریاستی جج کمیٹی یا ایڈمنسٹریٹر کرتے ہیں لہذا ان مقامات کے عازمین جج صرف مقامی حکام کو درخواستیں دیں گے۔

درخواستیں وصول ہونے کی آخری تاریخ: جج ۱۹۷۷ء کیلئے مقررہ فارم پر تمام درخواستیں ہدایت کے مطابق ہر اعتبار سے مکمل اور رجسٹرڈ پوسٹ کے ذریعہ اس طرح روانہ کی جائیں کہ "جج کمیٹی کے آفس میں ۲۵ جون ۱۹۷۷ء کو یا اس سے قبل پہنچ جائیں۔ ۲۵ جون کے بعد پہنچنے والی کوئی درخواست قبول نہیں کی جائیگی بلکہ اسے بھیجے والے کو واپس کر دیا جائیگا۔ درخواست فارم:۔ نئے جاری کردہ درخواست فارم اور ہدایت کا پرچہ برائے جج ۱۹۷۷ء صرف عازمین جج کو انکی گذارش پر جج کمیٹی مفت تقسیم کرتی ہے۔ عازمین جج کیلئے لازمی ہے کہ وہ جج ۱۹۷۷ء کیلئے چھپے ہوئے نئے فارم کا استعمال کریں۔ یہ بات خاص طور سے یاد رکھنی چاہئے کہ درخواست فارم مہیا کرنے کی اور کرایہ کی رقم وصول کرنے یا اس طرح کا کوئی کام انجام دینے کیلئے جج کمیٹی انڈیا نے اپنا کوئی شعبہ نمائندہ یا ایجنٹ مقرر نہیں کیا ہے ہذا کسی بحیثیت کی خدمات حاصل کر کے پریشان نہ ہوں۔ سامان: حجاج کرام سوکلو سے زائد سامان ساتھ لیجانے والے اناج کے اپنے ساتھ لیکر نہ جائیں ورنہ انکو جہدہ سے نکل سامان لیجانے میں انتہائی وقت ہوگی۔ ہو سکتا ہے کہ زائد سامان جہدہ ہی میں چھوڑنا پڑے۔

ضروری اور اہم: گذشتہ سال سے جج کیلئے درخواستوں کی وصولی اور رقم وغیرہ کا پورا کام جج کمیٹی کے ذمہ ہے۔ لہذا تمام خط و کتابت عازمین جج صرف "جج کمیٹی" سے کریں مکمل تفصیلات اور درخواست فارم کی طلب اور مزید خط و کتابت حسب ذیل پتے پر کیجئے:-

مسعود حسن صدیقی

ایگزیکٹو آفیسر جج کمیٹی

صابو صدیقی مسافر خانہ

فون:- ۲۶۲۹۸۹

- ۱۹۵۴ء حیات خدیجہ امجدی محدث و لمبری۔ اعلم والعلما۔ اسلام کا نظام عقیدت و محبت۔
تاریخ صقلیہ (تاریخ ملت جلد نہم)
- ۱۹۵۵ء اسلام کا ذریعہ نظام، تاریخ ادبیات ایران، تاریخ علم فقہ، تاریخ ملت متحدہ دوم، سلاطین ہند
تذکرہ علامہ محمد بن طاہر محدث چشتی
- ۱۹۵۶ء ترجمان اللہ جلد ثالث۔ اسلام کا نظام حکومت و طبع جدید و پذیرترب، جدید القوامی
سیاسی معلومات جلد دوم خلفائے راشدین اور اہل بیت کرام کے باہمی تعلقات
- ۱۹۵۷ء لغات القرآن جلد پنجم صدیق اکبر تاریخ ملت متحدہ یازم سلاطین ہند دوم، انقلاب س اور انقلاب بعد
لغات القرآن جلد ششم سلاطین علی کے مذہبی جہانات، تاریخ گجرات، جدید بین الاقوامی سیاسی معلومات جلد سوم
- ۱۹۵۹ء حضرت عمرؓ کے سرکاری خطوط ۱۵۷ھ کا تاریخی روزنامہ چھ جنگ آزادی ۱۸۵۷ء مصائب سرور کوثر
تفسیر منطہری اردو پارہ ۲۹-۳۰۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے سرکاری خطوط
- ۱۹۶۰ء امام غزالی کا فلسفہ مذہب و اخلاق۔ عروج و زوال کا الہی نظام۔
تفسیر منطہری اردو جلد اول مرزا مظہر جان جاناں کے خطوط۔ اسلامی کتب خانے عرب دنیا۔
تاریخ ہند پر نئی روشنی
- ۱۹۶۱ء تفسیر منطہری اردو جلد دوم۔ اسلامی دنیا دسویں صدی عیسوی میں معارف الآثار۔
نیل سے فرات تک۔
- ۱۹۶۲ء تفسیر منطہری اردو جلد سوم۔ تاریخ روہ پر کشتی ضلع بجنور۔ علماء ہند کا شاندار ماضی اول
تفسیر منطہری اردو جلد چہارم حضرت عثمانؓ کے سرکاری خطوط عرب و ہند عہد رسالت میں
ہندوستان شاہان مغلیہ کے عہد میں۔
- ۱۹۶۳ء ہندوستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت جلد اول۔ تاریخی مقالات
لامذہبی دور کا تاریخی پس منظر، ایشیا میں آخری نو آبادیات
- ۱۹۶۴ء تفسیر منطہری اردو جلد پنجم۔ موزع عشق۔ خواجہ بندہ نواز کا تصوف و سلوک۔
ہندوستان میں عربوں کی حکومتیں۔
- ۱۹۶۵ء ترجمان اللہ جلد چہارم تفسیر منطہری اردو جلد ششم۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کی فقہ
تفسیر منطہری اردو جلد ہفتم۔ تین تذکرے۔ شاہ ولی اللہؒ کے سبب۔ مکتوبات
اسلامی ہند کی عظمت و فتنہ۔
- ۱۹۶۶ء تفسیر منطہری اردو جلد ہفتم۔ تاریخ الفخری حیات ذاکر حسین۔ دین الہی اور اس کا پس منظر
حیات عابدی تفسیر منطہری اردو جلد نہم۔ آثار و معارف۔ حکماء شریعہ میں حالات زمانہ کی رعایت
- ۱۹۶۷ء تفسیر منطہری اردو جلد دہم۔ بیواری اور اس کا روحانی علاج۔ خلافت راشدہ اور ہندوستان
فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر۔ انتخاب الترغیب والترہیب۔ اخبارات منریلی
- ۱۹۶۸ء عربی لکچر میں قدیم ہندوستان

یہ کوئی معمولی شربت نہیں



HD-4471U-R

یہ رُوح افزا ہے

پھلوں کے رس اور جسم کو تازگی پہنچانے والی تیار جڑی بوٹیوں سے مرکب شربت رُوح افزا جسم کو ٹھنڈک پہنچاتا ہے، گرمی کی شکن کو دور کرتا ہے اور آپ کو ایسی تازگی دیتا ہے جو کسی عام شربت سے نہیں مل سکتی۔

شربت رُوح افزا

موسم کا خاص شربت جو گرمی کا مقابلہ کرتا ہے۔

مکدرد

حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں پرنسپل شری یونین پرنٹنگ پریس دہلی میں طبع کر کے
دفتر برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی سے شائع کیا۔